نبيه بشير

عودة إلى التاريخ المقدّس

الحريدية والصهيونية



مكتبة المهتدين الإسلامية



عودة إلى التاريخ المقدّس :
الحريدية والصهيونية

عودة إلى التاريخ المقدّس: الحريدية والصهيونية
تأليف: نبيه بشير
تدقيق لغوي: حسن مروة
تصميم الغلاف: زياد منى
إخراج: زياد منى. إخراج إلكتروني: محمد غيث الحاج حسين

التوزيع في سوريَة : قَدْمُس للنشر والتوزيع
شارع ميسلون، دار المهندسين (0905)، الفردوس
ص ب (6177)
دمشق، سوريَة
هاتف: (+11 963) 9836 222 برّاق: 7226 224/ 7393 442
جوّال: (+94 0 961) 167 517
بريد إلكتروني ‹cadmus@net.sy›؛ ‹books@cadmusbooks.net›
التوزيع في محافظة اللاذقية: **مكتبة بالميرا**
هاتف: (+41 963) 468975

التوزيع في العالم: شركةُ قَدْمُس للنشر والتوزيع (ش م م)
ص ب (6435 / 113)؛ شارع الحمرا ، بناء رسامني
بيروت، لبنان
هاتف: (+1 961) 054 750، برّاق: 053 750
جوّال: (+3 0 961) 512 620؛ 411 722
بريد إلكتروني: ‹daramwaj@inco.com.lb›

التوزيع في الأردن: الأهلية للنشر والتوزيع
وسط البلد، خلف مطعم القدس؛ ص ب (7772) عمّان 11118، الأردن
هاتف: (+6 962) 8688 463؛ برّاق: 7445 465
بريد إلكتروني: ‹alahlia@nets.jo›
تأشيرة الرقابة: (76337) تاريخ (2004/2/12 م)

عدد كلمات الكتاب: (131833) كلمة تقريبًا.

نبيه بشير

عودة إلى التاريخ المقدّس:
الحريدية والصهيونية



الإهداء

إلى أمي الغالية أمينة

وإلى أبي العزيز إبراهيم

المحتوى

ملاحظاتُ الناشر عن النصِّ والمَراجِع في الكتاب

* المادة اللغوية بين الأقواس المزدوجة « » تشير إلى أنَّ النصَّ مقتبسٌ .
* المادة اللغوية المكتوبة بين '' تشير إلى أنها اقتباس ضمن اقتباسٍ آخرَ .
* المـادة اللغوية بين قوسين منفردين ‹ › تشير إلى المصدر الذي اقتبست منه النصوص المقتبسة.
* المـادة اللغويـة بـين الفواصل المقلوبة " " تعني أنها اعتراضٌ على المحتوَى، من الكاتب الأصلي إذا كان النصُّ مقتبسًا ، أو من مؤلِّف الكتاب .
* المـادة اللغويـة بين قوسين كبيرين [ ] تشير إلى أنها ليست موجودة في النص الأصلي أو مؤلف الكتاب.

قَدْمُس للنشر والتوزيع

تمهيد

تشير العديد من الأبحاث في العقدين الأخيرين إلى ازدياد دائم في تديّن المجتمع اليهودي في إسرائيل، وفي تعزيز الخطاب الديني والدمج بين المفاهيم والأهداف السياسية والدينية. كما نشهد أيضًا ظهور أنماط جديدة من التديّن في المجتمع اليهودي الإسرائيلي. لا شك في أن دراسة هذا الخطاب وهذه الظواهر الجديدة في المجتمع الإسرائيلي وتحليلها وإعادتها إلى مركباتها الأساس يعدُّ عملاً شاقًا وكبير جدًا لا يمكن الإحاطة به من جميع جوانبه في بحث واحد. وعليه، يأتي هذا البحث للإسهام في هذا الجهد ولاستثارة وحثّ الباحثين والطلاب والمراقبين العرب إلى المساهمة أيضًا في هذا الاتجاه، الذي لا شك أنه ضحل جدًا في الأدبيات العربية الملتزمة بالأطر البحثية الموضوعية.

تتجلى إحدى صور هذا التديّن في المجتمع الإسرائيلي على نحو كبير جدًا وأساس في تعزيز شدة تأثير (المعسكر الحريدي) (ذلك «المجتمع» اليهودي المتزمت دينيًا، في إسرائيل وخارجها) في عملية اتخاذ القرار السياسي بين أروقة البرلمان والحكومة الإسرائيليين. يأتي هذا البحث ليسلط الضوء على هذه الصورة تحديدًا، ويكشف للقارئ سياقاته ومنطلقاته التاريخية، على الصُّعد العَقِدية والثقافية والدينية.

أود التعبير عن شكري وامتناني العميقين للأستاذ د محسن يوسف وإلى الصديق محمد أبو سمرة اللذين اجتهدا في قراءة النسخة الأولى من البحث وأطلعاني على ملاحظاتهما التي ساهمت كثيرًا في إغناء وتوضيح العديد من القضايا التي حاول البحث عرضها. كان لابد من إعادة صياغة بعضها وتوضيحها على نحو يلائم الخلفية المعرفية لجمهور القراء العرب.

لقد شجعني عدد كبير من الأصدقاء الآتية أسماؤهم على كتابة هذا البحث، وكان من غير الممكن إنهاؤه لولا تشجيعهم ومساندتهم المعنوية: نجلاء عثامنة، عماد جبارين، ابتسام عازم، د خالد غنايم، شيرين جبالي، عيسى صريع، عواطف الشيخ، خليل سبيت، مقبولة نصّار، د هنيدة غانم، وزهير أشقر. وأودّ أن أخصّ بالذكر صديقي الأستاذ د أمنون راز كركوتسكين الذي طالما اشتهر بعظمة إنصاته وتسامحه وقد كان لي خير جليس ومعينًا عظيمًا في تطوير عدد من الأفكار التي جالت في خلدي وذلك من خلال صرامته ودقة تعابيره ولغته واستنباطاته الفكرية، ووجدته محاورًا صارمًا وفذًّا، كما أنه وجد دومًا الوقت الكافي لمناقشتي والتحاور معي واستثارة التحدي الفكري بداخلي وشحذ خاطري، وكشف لي العديد من النقاط والمسائل المهمة التي غابت عني أو لم أكن على معرفة كافية بها. كما أودّ أن أشكر صديقي الأستاذ سامي شالوم شطريت الذي مدّني بالعديد من المعلومات والمصادر الأولية البالغة الأهمية. لقد كان صديقي الأستاذ مروان بشارة دومًا ركيزة أعتمد عليها ومحل ثقة وعون يمكنني اللجوء إليه دومًا ومصدر إلهام واستثارة فكرية بالغين وأنا ممنون له على هذه الصداقة وهذا الدعم الوفير. وأخيرًا، أودّ أن أثمن عاليًا ثقة زميلي الدكتور زياد منى ومساندته ودعمه البالغين ولولا جهوده وصبره الكبيرين لما ظهرت هذه الدراسة للنور، ولما وجدتُ قوة وصبر للاستمرار في تطوير الدراسة.

إن مـا جاء في الدراسة بمقولاتها جميعها هي للكاتب فقط، ولا ينوي أن يشـاركه أحد في عيوبها ونواقصها، ولكنه يرى في جميع من جاء ذكره أعلاه وآخـرين غـابوا عـن بالـه في هذه اللحظة مساهمين مشكورين في كتابتها ونشرها.

نبيه بشير
حيفا في أيلول (2004 م)

مقدمة

«بلا رؤية يجمحُ الشعبُ»
(أمثال 29: 18)

يمرّ كلٌّ من المجتمع، والسياسة، والثقافة في إسرائيل منذ نهاية السبعينيات في تحوّلات عميقة بالغة الأهمية على صُعُد عدة، ويمكننا أن نلمس إفرازات هذه التحوّلات على نحو جليّ وواضح منذ منتصف الثمانينيات. يعود احد مصادر هذه التحوّلات المركزية إلى النتائج المتناقضة للحربين (حزيران 1967 م وتشرين الأول 1973 م). بينما كان وقع إحدى نتائج حرب حزيران على المجتمع الإسرائيلي بمختلف مشاربه العقدية والثقافية حماسيًّا وخلق جوًّا من «نشوة الانتصار الأسطوري»، كما يصفها الإسرائيليون دومًا، فقد كان وقع نتائج حرب تشرين الأول كارثيًا في نفوس أبناء المجتمع الإسرائيلي، والشعور بالخوف والعجز الرهيبين. وبينما مُنحت «الدولة»، نتيجة لحرب حزيران، سلطة وسمات فوق- بشرية، فقد كشفت نتائج حرب تشرين الأول ضعف هذا الكيان الإسرائيلي ووهنه، ما أثار مجددًا مخاوف وذكريات من (المحرقة) وما آلت إليه الطوائف اليهودية في أورُبة في الحقبة النازية. وسيتضح من خلال فصول هذه

الدراسة مدى تأثير هاتين الحربين في جميع الصُّعد الثقافية والاجتماعية والسياسية والدينية.

يقف في صلب هذه التحوّلات محور مزدوج يشمل مسألتين أساسيتين: إعادة تعريف الصهيونية من جديد، إن كان بصيغتها النقدية اليسارية أو بصيغتها النقدية اليمينية والدينية، ومحاولة قطاعات وشرائح واسعة في المجتمع والسياسة الإسرائيليين خوض معارك جماهيرية وقضائية وسياسية، وأخرى تهدف إلى تقويض (السياسة الاتحاديّة/ Consociational Politics)، التي طالما اتسمت بها السياسية الإسرائيلية في تعاملها مع المجتمع اليهودي الداخلي ومع الطوائف اليهودية في جميع أنحاء المعمورة. تتميز هذه السياسة الاتحادية بعدم فصلها بشكل قاطع في مسائل مبدئية متنازع عليها، كما تتميز أيضًا من جانب آخر بحثّها على التأقلم المتبادل والتوصل إلى حلول وسط والخضوع إلى اتفاقيات بين الأطراف المتنازعة، وذلك لأن مثل هذه السياسة تقوم على الأسس المشتركة بين غالبية المواطنين وشرائحهم الإثنية والاجتماعية والثقافية وتحاول عدم البتّ في حلّ المسائل الجوهرية والمبدئية وتأجيلها إلى أمد بعيد، ويطلق على هذا النوع من السياسة أيضًا اسم (السياسة التوفيقية/ Political Accommodation).

تحاول هذه الشرائح المختلفة مؤخرًا الحدّ من هذه السياسة (Polity) واستبدالها بأخرى مغايرة تقوم على الفصل والحسم في المسائل المتنازع عليها. إحدى تجليات هذه المطالب تبدو واضحة في الصراع القائم في المجتمع والسياسة الإسرائيليين حول مسألة الطابع الثقافي للدولة والمطالبة بسن دستور وبتجنيد أبناء المجتمع المتزمت دينيًا (الحريدي). يطلق الباحثون على هذا النوع من السياسة اسم (Majoritarian Politics)، التي تقوم على مبدأ (حكم الأغلبية/ Majority Rule)، والذي يقول: إن للأغلبية، مهما تكن ضئيلة، سلطة في اتخاذ القرارات الملزمة للجميع. تتسم هذه السياسة بإضفائها جوًا مشحونًا ومتوترًا وعدائيًا على الأطراف المتنازعة وظهور

خلافـات أخرى جديدة، يمكن لها أن تهدد الاستقرار الاجتماعي والسياسي القائمين في بعض الأحيان.

نقـرأ، عـلى سـبيل المـثال لا الحصـر، عـند أحـد الباحثين الإسرائيليين (سـامي سموحه) أنّ هذه «الثقافة الجديدة» ما هي إلا نتاج للتحوّلات الثقافية الـتي جـرت في المجتمع والسياسة الإسرائيليين والتي تجسدت على نحو كبير جـدًا في تحـوّل الحكـم إلى أيـدي حـزب الـليكود (قائمـة تجمـع بين حزب «حـيروت» وأطـراف حزبـية أخـرى) في عـام (1977 م)، ويضيف: «إن هذه الـثقافة السياسـية الجديـدة تـتغذى مـن مشـارب الصـهيونية بـتأويلاتها اليمينية، والتي تعتمد على العصبية (القومية الشوفينية) والقوة العسكرية والجسـدية والأمـة والأرض والتشـكيك في الأغـيار»[1]. إضـافة إلى ذلـك، يضـيف الباحـث، فـإن هـذه الـثقافة الجديـدة، والـتي تبشـر بصيغة جديدة للصهيونية، إنما تدمج بين القومية والقيم التقليدية والتراث الديني[2].

نقـرأ عـند باحـثين آخـرين (دان هورفيـتس وموشـي ليسـاك) اللـذان يـنطلقان مـن مدرسة فكرية أخرى مغايرة (النظرية الوظيفية) إننا نشهد في العقديـن الأخيريـن تحـوّلات عمـيقة في الـثقافة السياسـية الإسـرائيلية وخصوصًـا في المعسـكر الديني، الذي ناهض الصهيونية في السابق، ولكنه تحـوّل إلى طـرف آخـر يتبنى عقيدة «أرض إسرائيل الكاملة»، ولكنه يرفض الأرضـية العلمانـية الـتي تقوم عليها العقدية الصهيونية. وعليه، فإننا أمام ظاهـرة مـيزة وجديـدة تجمـع بـين جانبي «الصقور» على الصعيد السياسي ولكـنه غـير صـهيوني أو معـاد للصـهيونية[3]. مـن زاوية أخرى نقرأ عند الباحـث الـنقدي بـاروخ كمرلـنغ بـأن سـقوط حـزب العمل عن الحكم واعتلاء الليكود عام (1977 م) إنما يجسد التحوّل الكبير الذي يتلخص في تقويـض الأسس الثقافية «شبه الغربية» في «الثقافة الإسرائيلية»، كما يدعي الباحـث، ويضـيف «إنه منذ بداية سبعينيات القرن الماضي أخذت تتلاشى حالـة السـطوة السياسـية-الثقافية لـ'الإسرائيلية' العلمانية شبه الغربية،

كما تصورتها حركة العمل. وبدلاً منها أخذت تتشكل عدة مجتمعات أو ثقافات شبه مستقلة ومنفصلة بعضها عن بعض، وإن كانت مرتبطة الواحدة بالأخرى، داخل الدولة الإسرائيلية الواحدة». ويضيف الباحث القول: إن «هذه العملية جرت من خلال تحويل بطيء للقوة لمجموعات سكانية كانت في الماضي على هامش الدولة الإسرائيلية . . ومن خلال ظهور مجموعات سكانية جديدة داخلها نتيجة لموجات هجرة كبيرة من منابت وبلدان مختلفة . . وقد تعمقت حدود اجتماعية كانت موجودة من قبل وظهرت حدود اجتماعية جديدة، تقوم على هويات جماعية جديدة أو متجددة، وترسخت في أرض الواقع». والأهم من ذلك، واعتمادًا على الباحث، فإن هذه «الحدود» تقوم «بخلق واستنساخ تواريخ وذكريات جماعية أبوية، تحكي من جديد تاريخ الدولة بكاملها والجماعة ذاتها، ومكانتها داخل المجموع، على نحو مختلف عما هو متعارف عليه في كتابة التاريخ السائدة (في إسرائيل). وهكذا نجد أن عددًا من الثقافات والهويات الإسرائيلية المنفصلة بعضها عن بعض آخذ بالتشكل: الثقافة الدينية-القومية (التي تدعى من يوم إلى آخر باسم 'الأرثوذكسية المعاصرة')، الثقافة الشرقية-التقليدية، والعربية-الإسرائيلية، والروسية والإثيوبية، وكذلك ثقافة الطبقة المتوسطة العلمانية»[4].

تقف التغيرات في صلب هذه التحوّلات العميقة، ويقف على رأسها تلك المجموعات أو الشرائح الإسرائيلية داخل المجتمع الإسرائيلي، ومن ضمنها الفئات الحريدية، تلك الفئات اليهودية المتشددة أو المتزمتة دينيًا. تُعدُّ هذه الفئات الحريدية الشريحة أو المجموعة المركزية في إسرائيل التي تجمع في توجهاتها ومطالبها طرفي هذا المركز المزدوج، فإنها تحاول من جهة واحدة إعادة تعريف الصهيونية من جديد، وتسعى من جهة أخرى وتطالب بتعزيز مكانة القانون الديني وإخضاع جميع المواطنين، بين علمانيين ومتدينين وتقليديين، لسلطة الشريعة اليهودية. من جانب آخر

فـإن شرائح واسعة من المجتمع الإسرائيلي تحاول تعزيز الخصائص اليمينية في الصـهيونية (أحـزاب وحركات علمانية يمينية)، كما أنّ هناك طرفًا آخر، يسـاريًا، بالمفاهـيم الإسـرائيلية، يقـوم بـدوره في تعزيـز الخصـائص المدنية للصـهيونية (حـزب 'ميرتـس' و'جمعـية حقوق المواطن' ومنظمات مدنية أخـرى). إلا أنَّ كلًّا من هذين الطرفين لا يهددان الأساس الأولي والمركزي للصهيونية الكلاسيكية (صهيونية الحركة العمالية). ولكن ومنذ ثمانينيات القـرن العشـرين ظهـرت مجموعة من الباحثين والفنانين يطلق عادة عليها اسـم (مـا بعـد الصهيونية)، تحاول تقويض المسلمات الأساس في العقدية والـرواية التاريخية الصهيونية، والتي تمثل توجهًا هامشيًا جدًا داخل المجتمع الإسـرائيلي[5]. في المقابل ظهرت أيضًا في الوقت ذاته توجهات تحاول الحدّ مـن هيمـنة الـتأويلات الصـهيونية كمـا وضعها التيار العمالي منذ مطلع القـرن العشـرين، واستبدالها بتأويلات أخرى تعود بالنظرة الصهيونية إلى مـا قـبل العصـر الحديـث وتركـز عـلى الدور المركزي للأفكار الدينية في صـقل الصهيونية ومدّها بالبعد التاريخي دور الجماعات اليهودية المتدينة في تعزيز النشاط الصهيوني منذ القرنين الثالث عشر والرابع عشر.

إلى جانـب هذا التحوّل الهام في السلوك والثقافة السياسيين والأهداف السياسـية نشـهد ازديـادًا دائمًـا عـلى صعيد «تديّن» أبناء المجتمع اليهودي الإسـرائيلي وفي تعزيز الخطاب الذي يقوم بالدمج بين المحور الديني والمحور السياسـي. لـيس المقصـود مـن ذلـك ازديـاد نسـبة المتديـنين في المجـتمع الإسرائيلي وإنما ازدياد في مستوى وشدة التدين، وسنتوقف لاحقًا عند هذا الاختلاف الكبير والمركّب.

كشـف لـنا مؤخـرًا بحث يستند إلى نتائج استطلاع رأي في هذا الصدد أنّ نسبة أبناء المجتمع الإسرائيلي الذين يعرّفون أنفسهم بأنهم متدينون أو (حـريديم) لم تـتغير مـنذ العقـد السـادس حـتى يومـنا هـذا. وتـبلغ نسبة المتديـنين في المجتمع الإسرائيلي اليوم حوالي (53٪) ينتمون إلى ثلاثة أنماط

تديّـن: (5٪) حـريديم، (12٪) متديـنون و(35٪) تقلـيديون، في حـين تبلغ نسـبة العلمانـيين حوالـي (43٪) (إضـافة إلى 5٪ يعـرفون أنفسـهم أنهم معادون للدين)[6].

وفي قراءة التصنيفات المختلفة لأنماط التدين في المجتمع الإسرائيلي نجد أن حوالـي (16٪) مـن المجـتمع الـيهودي في إسـرائيل يعـرف نفسـه بأنه (حـريدي) و«متزمـت دينـيًا». إن الاسـتعانة بمعـايير مـثل الصـلاة اليومـية والالـتزام بوضـع قـبعة عـلى الـرأس دومًا من شأنه الإشارة إلى أن مقدار المتديـنين في إسـرائيل، حسـب مصـادر معينة، هو حوالي (22٪) من مجمل المجـتمع الـيهودي في إسـرائيل، وإن ثلـث هـذه النسبة تعرف نفسها بأنها حـريدية. إلا أنَّ مصـادر أخـرى تخـبرنا بـأن مقـدار المتديـنين في المجـتمع الإسـرائيلي يفـوق هذا بكثير (حوالي 33٪)، وبأن مقدار الحريديم يتعدى هـذه أيضًـا ويـبلغ حوالـي عشـرة بالمئة[7]. من ناحية أخرى فقد انضم عام (1949 م) إلى المـدارس التابعة للحريديم مقدار (5,5٪) من مجمل تلاميذ الـيهود في الدولـة. وقد تمّ الاعتراف رسميًا بالتيار التعليمي الحريدي التابع لمـنظمة (أغـودات يسـرائيل) في عـام (1953 م)، في حين تمّ الاعتراف قبل ذلـك بسـنين طويلـة بـثلاث تـيارات تعليمـية فقـط، في فـترة الاسـتيطان الصـهيوني في فلسـطين قـبل عـام (1948 م)، وهـم التيار العمالي (التابع للحزب الاشتراكي العمالي) والتيار العام (التابع للوكالة اليهودية) وتيار همـزراحي (الـتابع لـلحزب الديني القومي). وقد بلغت نسبة التلاميذ في المـدارس الـتابعة لتـيار همزراحي حوالي (9,20٪)، أي إن حوالي (26٪) مـن مجمـل التلامـيذ اليهود قد تعلموا في مدارس دينية في عام (1949 م). كذلـك فقـد طـرأ ازديـاد طفـيف جدًا على عدد هؤلاء في السنة الدراسية (1997 م) حيـث بلغـت حوالي ثلث التلاميذ اليهود في إسرائيل. إلا أنَّنا نلاحـظ هـذا التغـيير بشـكل أكـثر وضوحًا في مدينة القدس حيث زادت نسـبة تلامـيذ المـدارس الـتابعة للتـيار الحـريدي في السـنة الدراسية لعام

(1997 م) بشكل واضح مقارنة مع نسبتهم في المدارس العامة والتابعة للتيار الديني الصهيوني، خصوصًا نسبة هؤلاء في المدارس الابتدائية وفي روضات الأطفال. إن نسبة التلاميذ اليوم في المدارس الحريدية يبلغ حوالي (55٪) من مجمل التلاميذ اليهود في مدينة القدس وحوالي (66٪) من مجمل الأطفال في الروضات[8]، في حين أن نسبة الحريديم في المجتمع اليهودي في مدينة القدس تبلغ حوالي (27٪)، ويعود ذلك إلى أن مقدار النمو في المجتمع الحريدي يبلغ حوالي (4٪) في حين أن مقدار النمو في مجمل المجتمع اليهودي في إسرائيل يبلغ (1,5٪) فقط (ويبلغ معدل حجم العائلة الحريدية حوالي (5,5) فردًا في حين أن المعدل العام في المجتمع الإسرائيلي يبلغ 3,3 فردًا فقط)[9].

أما على صعيد عدد المقاعد في الكنيست فإن تغييرًا كبيرًا حصل على هذا الصعيد. ففي حين نال المتدينون في الكنيست الأولى عام (1949 م) ستة عشر مقعدًا فقط، من خلال قائمة واحدة أطلق عليها اسم (جبهة دينية موّحدة)، فقد نالت الأحزاب الدينية في الكنيست الخامس عشر لسنة (1999 م) سبعة وعشرين مقعدًا، ينتمون إلى ثلاث قوائم دينية هي شاس، وهمفدال ويهدوت هتوراه. إذًا هناك زيادة مقدارها (70٪) في عدد مقاعد المتدينين في البرلمان الإسرائيلي زيادة على ثلاثة مقاعد أخرى لمتدينين في أحزاب غير دينية: الحاخام ميخائيل ملكيور وأبراهام بورغ من حزب <يسرائيل أحات> (حزب العمل سابقًا) ويوري إيدلشطين من حزب <يسرائيل بعلياه>.

كذلك يمكننا لمس هذا التغيير الحاصل في الخريطة السياسية الإسرائيلية على صعيد شدة تأثير الأحزاب والقوائم التي كانت تُعدُّ في السابق أحزابًا ترجح كفة الميزان في مفاوضات تشكيل الحكومة بين حزب العمل (مباي) والتكتل (حيروت)، خصوصًا منذ انتخابات الكنيست لعام (1977 م) وحتى انتخابات عام (1988 م). غير أننا نلمس منذ انتخابات

عـام (1992 م) وحتى انتخابات الكنيست الأخيرة لعام (2000 م) ضعف الأحـزاب الحـريدية وخسـارة مكانتها السابقة (ترجيح كفّ الميزان) وذلك بسـبب وقوفهـا بشـكل كلـي وشـامل ومـن دون قـيد أو شرط إلى جانب المعسـكر اليميني، هذا وإن كان الثمن أحيانًا باهظًا نسبيًا ويتجسد في عدم الانضمام إلى الائتلاف الحكومي وجني ثمار مادية لجمهور ناخبيهم.

تـأتي جمـيع هـذه الـتحوّلات باعـتقادنا عـلى خلفـية حقيقة أن المجتمع الإسـرائيلي يمر في هذه الحقبة التاريخية في عملية جدليّة تتلخص في تعزيز دائم لإرادة وفعل المجتمع المتديّن عامة والفئات الحريدية خاصة في إسرائيل نحـو تـأثير أكـثر فأكثر على المجتمع الإسرائيلي برمته، علمانيين وتقليديين، ولا يقتصـر هـذا الـتأثير وتعزيـزه فـيما يخـصّ الحـيّز العام، كما عهدنا في السابق، وإنما نشهد محاولات جادة تخطو نحو التأثير على الحيّز الخاص أيضًا. أما في الجانب الآخر فإننا نشهد ظهور استعداد جديد لدى الفئات الحريدية والمتديّنة في إسرائيل لاستيعاب تأثيرات مختلفة من المجتمع الإسرائيلي ذات الـثقافة «العلمانـية» الغربـية. أمـا على صعيد نتاج هذه العملية الجدليّة في العقـود المقـبلة، وعـلى ضـوء هـذه الدراسـة، فإنـنا نعـتقد بظهـور جمـيعة (synthesis) تتـلخص في تكويـن غريـب يجمـع بين الحريدية والصهيونية، ولكـن طرفي هذه العملية الجدليّة هما عنصران جديدان ظهرا وتطورا من خـلال التجربة الإسرائيلية ذاتها: كلا الطرفين، (حريدية) و(صهيونية)، إنما همـا نـتاجان مخـتلفان عـن الطرفين اللذين عهدناهما في السابق. فها نحن أمام حريدية متأثرة بالمجتمع الإسرائيلي وبالصهيونية كما تطورا على أرض الواقـع في العقود المنصرمة، وتلك صهيونية أخرى مغايرة منغمسة بمفاهيم دينـية حـريدية غريـبة عـن تلـك الصهيونية أو الصهيونيات الأخرى التي عهدناهـا في السـابق. تظهـر جمـيع هـذه المحـاولات الأخـيرة، والـتي يمكـن تلخيصـها في رفـض السياسـة الاتحادية وبلورة سياسة صهيونية جديدة (أو حـتى عقـيدة) مغايـرة، على خلفية سياق مركّب ينطوي على عدة منطلقات

ومفاهيم جديدة. وسنحاول من خلال هذه الدراسة وصف وبحث أسس وتطوّر هذا التكوين أو النتاج الجديد، كما أننا سنولي الخلفية التاريخية وسياق الحريدية الثقافي أهمية كبيرة جدًا لاعتقادنا بأن العديد من مميزات الحريدية (بصيغتها الجديدة) في يومنا تعود إلى تلك الخلفية وذلك السياق. ولا يمكن تفسير الأوجه السياسية للحريدية بمعزل عن فهم دقيق لتاريخ تطوّر الظاهرة الحريدية في العصر الحديث بشكل عام. وفي الوقت ذاته فباعتقادنا أنه لا يمكن استنباط هذه الأوجه السياسية للحريدية من التراث الديني القديم فقط، وذلك بسبب الطبيعة التاريخية لهذا التراث الديني، كما هو الحال في أي تراث آخر. ونقصد بهذا أن تفسير التراث الديني إنما يتحوّل ويتبدل دومًا بتغيير سياقاته المختلفة، كما يتم طمس جوانب وأجزاء من هذا التراث والتشديد على جوانب وأجزاء أخرى منه بما يتماشى مع السياقات المختلفة، وهذا ما يقصد تمامًا بالمقولة اليهودية الدينية «<شبعيم فنيم لتوره>/ سبعون وجه للتوراة»، والتي يتم الاعتماد عليها في تفسير مصدر الاختلافات البالغة في تفسيرات الحاخامات في حقبات تاريخية وسياقات ثقافية مختلفة.

وكما أشرنا من قبل، فإننا نشهد في العقدين الأخيرين، إلى جانب هذه التحوّلات، تعزيزًا لظاهرة التقارب أكثر فأكثر إلى الدين أو إلى أنماط دينية معينة في التفكير والحياة ودراسة الدين والتراث اليهوديين بين الشرائح العلمانية في إسرائيل. ويأتي ذلك ليس فقط بهدف معرفة هذا التراث وإنما من أجل حوصلة الهوية الشخصية والجماعية. ويتجلى هذا التحوّل في ظهور العديد من المعاهد والكليات في العقد الأخير والتي تعرض للشريحة اليهودية العلمانية دراسات وتعلم التراث الديني بجوانبه الصوفية (قبالاه)، وليس بالضرورة من خلال أدوات تعليمية «دينية» وإنما من خلال أدوات تحليلية «علمانية» أدبية نقدية أو سوسيولوجية إلخ. إضافة إلى ذلك تمرّ هذه الظاهرة أيضًا في عملية جدليّة مثيرة، تجمع بين أنماط جديدة من

التدين أو التقرب من جوانب معينة من الدين يغلب عليها الطابع الروحاني (الصوفي) عادةً، وأسلوب الحياة والتفكير مابعد الحداثي أو قل: ما بعد الصهيوني. وقد تتجسد بعض من هذه الأنماط من التدين في بعض الحركات الدينية الجديدة متأثرة بأفكار دينية من التراث الديني في حضارات شرق آسية (الصين والهند تحديدًا)، وتمنح تفسيرات جديدة مغايرة للعديد من التراث الكتابي اليهودي. إلا أنَّنا لن ندخل في إطار هذا البحث إلى أعماق هذه الظاهرة والكشف عن إفرازاتها بعيدة المدى التي يمكن أن تتخذها في المستقبل القريب، ونأمل بأن يكون هذا الموضوع أساسًا لبحث آخر قادم[10]. كما نشهد أيضًا منذ منتصف السبعينيات ظاهرة (التوبة) بين الشرائح الاجتماعية اليهودية العلمانية والانتقال من مجتمعاتهم العلمانية أو التقليدية إلى المجتمعات الدينية في إسرائيل[11].

استنادًا إلى تقرير دائرة الإحصائيات المركزية في إسرائيل (تقرير الدخل المنزلي) لعام (1995 م) فإن عدد أبناء الفئات الحريدية في إسرائيل يبلغ حوالي (250000) نسمة، أي حوالي (6٪) من مجمل عدد السكان في إسرائيل[12]. تتوزع العائلات الحريدية في عدة نقاط سكنية أهمها مدينة القدس (96000)، ومدينة بني براك في محيط مدينة تل أبيب (79000) والذين يشكلون أغلبية مطلقة في المدينة (حوالي 62٪)، والبقية الباقية (75000) متوزعة في عدد من المستوطنات في ضواحي مدينة القدس (مثل مستوطنة بيتار في الطريق بين القدس ومدينة بيت لحم) وفي مدن وقرى تعاونية ومدن تطوير مختلفة في جنوب البلاد وشمالها (راجع ملحق قائمة المستوطنات الحريدية).

يتميّز المجتمع الحريدي في إسرائيل[13] بعدة خصوصيّات في محاور عديدة، نذكر منها الديني، والثقافي، والاجتماعي، والعقِدي، نظرته للصهيونية ولدولة إسرائيل. لا شك بأن مصطلح (الثقافة) نابع من صميم فكر الحداثة والتجربة العصرية، وعليه فإنه من حيث تعريفه إنما هو مفهوم (حداثي).

تنبع نظرة الحريديم للثقافة من خلال نظرتهم الشاملة والماهوية إلى التراث الديني والكتاب المقدس، حيث إن الأخير، باعتقادهم، يحتوي كل علم وثقافة ممكنين، ولا يعتقدون بأن هناك ضرورة إلى الانفتاح على ثقافات الديانات والحضارات الأخرى. زدّ على ذلك اعتقادهم الراسخ بأنه لا يمكن النظر إلى تاريخ اليهود والحكم عليه وتطوّرهم والمستجدات العصرية من خلال المؤشرات التاريخية التي تخضع لها باقي الشعوب، وإنما من خلال مؤشرات وسمات فوق-تاريخية، تكمن من دون أدنى شك في صميم التراث الديني المقدس. خلافًا لذلك فإننا سنكشف في هذه الدراسة عن حقيقة أن ثقافتهم هي نتاج خليط بين تراث ديني يهودي تطوّر في البلاد الأورُبية في العصر الحديث وثقافات سياسية وفكرية شرق-أورُبية مختلفة.

أما على الصعيد الديني، فإن الحريديم يتبنّون ويتقيدون بالتفاسير الأكثر مغالاةً وصرامة في التراث الديني وبالاختيارات الأكثر تشدّدًا من ناحية العبادات والتعاليم الدينية. وإن لم يعثروا عليها في التراث فإنهم يبدعونها، ويطلقون على توجههم هذا باسم <حومرا>، أي: الصرامة أو العُسر، على عكس توجه <قولا> (التسامح أو اليُسر). وعليه فإن توجههم هذا يلزمهم الانعزال عن اليهود غير المتقيدين بجميع التعاليم والتقاليد الدينية بحذافيرها وبناء أحياء وضواحٍ خاصة بهم في البلاد وخارجها.

يعدُّ الحريديم أنفسهم على الصعيد الاجتماعي النخبة الاجتماعية والمثال الأعلى الذي يجب على جميع اليهود الاحتذاء به، بينما هم في حقيقة الأمر مجتمع فقير اقتصاديًا منغلق على نفسه اجتماعيًا في أمكنة سكناه.

غالبًا ما يتمّ الحديث عن الحريديم وكأنهم طائفة أو تيار أو مجتمع متجانس، إلا أنَّه مرتبط ارتباطًا كبيرًا بهدف المتحدث. فهناك من يقصد تلك الخانة التي تجمع بين جميع المتدينين المتزمتين اليهود، وهناك من يرى أن الحريديم هم جزء صغير جدًا من الفئات الدينية المتزمتة. كثيرًا ما يتم التمييز بين حريديم، أرثوذكس، وأرثوذكس جديد، وأولترا أرثوذكس، وما

إلى ذلـك. وفي حقـيقة الأمـر فالاعتقاد الأخير هو الأكثر ملائمة مع الواقع، وسـنتوقف عـند مميزات كـل من هذه الحركات أو الفئات أو التيارات في فصـل خـاص في إطـار هـذه الدراسـة. إلا أنَّـه علينـا الإشـارة هنا إلى أننا نسـتعمل عـبارة (حريديم) للإشارة إلى جميع هذه الفئات والتيارات الدينية اليهودية، وقد اعتمدنا ذلك فقط بهدف التسهيل على القارئ.

وتجـدر الإشـارة إلى حقـيقة أنـه عـند بحثنا في مواقف الحريديم العقدية علينـا الـتوقف عـند بعض النقاط المركزية التالية: إن تضامن الحريديم مع دولـة إسـرائيل ومـع أهدافهـا المركـزية لا يعـني بالضـرورة تضـامنهم مع العقديـة الصـهيونية. فالحـريديم، كمـا سـنرى في الدراسـة، يمـيزون تمييزًا واضـحًا بـين الاثنين؛ كذلك يجب التمييز بين عدة تيارات وفئات ومراحل مختلفة، كمـا سـنرى لاحقًـا. ولكـن يمكننا القول بشكل عام: إنهم مازالوا ينـتظرون مجيـئ المشيّاح (المسـيح الـيهودي المنـتظر) الـذي سـيأتي حـتمًا ويخلصـهم مـن متاعـب الحـياة الدنـيا ويقـيم ويحقق لهم مملكة الرّب على الأرض والـتي سـتتَّحدُ أخـيرًا مع مملكته في السماء. وسنرى أنّ هناك فئات عديـدة داخـل هـذا المجـتمع أو الـتيار الذين يفسرون المشيّاح ليس بوصفه شخصـية بشـرية كانت أو ذات صفات إلهية، وإنما فقط فكرة أو مجازًا لحالة التحرر من القيود ومن استعباد الشعوب الأخرى لهم فقط.

أمـا مـن حيـث نظرتهم إلى الصهيونية فلا شك بأنهم رفضوها رفضًا قاطعًـا عـلى الصـعيد المـبدئي العَقِـدي في الحقـبة التاريخـية السـابقة، مع محـاولات بعض الفئات منهم التقرب منها، النابع ليس من دافع التضامن مـع مُثـلها وطموحاتهـا، وإنمـا مـن دافع آني ومادي لا أكثر. حتى أن التيار المعـروف باسـم (الصـهيونية الدينـية) لا يرى الصهيونية وتحقيق أهدافها هدفًـا بحـد ذاتـه، وإنمـا أداة يسـتخدمها مـن أجـل إحقاق خطط الرّب التي وضـعت باعـتقادهم مسبقًا منذ الأزل. أما الحقبة التاريخية الجديدة، التي تمتد مـنذ مطلـع ثلاثينـيات القـرن العشـرين وحتى يومنا، فإنها مركبة ومعقدة

أكثر وتتسم بعدم الوضوح، وهذا تحديدًا هدف بحثنا هذا. إن تجربة الحريديم داخل المجتمع الإسرائيلي، وقبل ذلك داخل الاستيطان الصهيوني في فلسطين قبل النكبة، ومن خلال تعاملهم مع مؤسسات الدولة تدفعهم دومًا إلى التوصل إلى ما يمكن تسميته بالمصالحة مع الصهيونية، وهذا تحديدًا موضوع الفصلين الأخيرين من هذه الدراسة.

إن نظرة المجتمع والفئات الحريدية لدولة إسرائيل و«أرض إسرائيل» متباينة جدًا وتغيرت وتبدّلت مع الوقت، إلا أنَّ غالبيتهم ينظرون إلى دولة إسرائيل بتعاطف شديد خصوصًا منذ إقامتها فعليًا. كما أن نظرتهم إلى «أرض إسرائيل» تغيرت وتبدلت أيضًا. ويمكننا تقسيم هذا التغيُّر إلى ثلاث مراحل رئيسة:

1) معارضة شديدة لهجرة اليهود إليها مجموعات (وليس أفرادًا) والإقامة فيها، وقد استمرت هذه الحقبة التاريخية منذ خراب الهيكل الثاني عام (70 م) وحتى وعد بلفور في العصر الحديث، مع بعض الاستثناءات والمحاولات الفردية لبعض من الحاخامات.
2) مرحلة تتميز بهيمنة نظرة محايدة تميل إلى تشجيع الهجرة إلى فلسطين، وقد استمرت هذه المرحلة منذ وعد بلفور وبشكل أكبر منذ منتصف ثلاثينيات القرن العشرين وحتى المحرقة النازية واندثار الطوائف اليهودية في شرق أورُبة.
3) أخيرًا هيمنة التوجه الذي شجّع الهجرة إلى فلسطين ودفع بشكل كبير نحو إقامة دولة اليهود في فلسطين وقد استمرت هذه المرحلة الأخيرة منذ المحرقة النازية وحتى نهاية ثمانينيات القرن العشرين، وقد بلغت ذروة هذا التوجه بعد إدراك نتائج حرب حزيران (1967 م).

نحن الآن في صلب مرحلة أخرى جديدة مازالت قيد التبلور سنتوقف عند مميزاتها وإرهاصاتها على جميع الصُّعد الممكنة على أمل التوصل إلى أهم سماتها، وأخيرًا إلى رسم وجهاتها السياسية والعقدية الممكنة.

تأتي أهمية هذا البحث من استعراضه تطوّر الحريدية اليهودية وكشفه مفاصل ونقاط تحوّل كان لها إثر بالغ في مستقبل تطوّر نظرتها للمشروع الصهيوني ونتائجه. كما يحاول هذا البحث التوقف عند الاعتقاد المهيّمن بين الإسرائيليين، وخصوصًا بين الباحثين والمؤرخين منهم، الذي يخلص إلى أن الحريديم كانوا ومازالوا مناهضين للصهيونية ولدولة إسرائيل. يأتي هذا البحث ليكشف عن حقيقة تتلخص في أن هذا الاعتقاد الأخير غير دقيق إطلاقًا، ولا يرتكز على معطيات موضوعية وميدانية. بل إن الحريديم كانوا في العديد من المفاصل المركزية في السابق ومازالوا يعارضون الجوانب العلمانية في العقدية والنشاط الصهاينة فقط. كما يكشف هذا البحث عن التحوّلات في نظرة الحريديم بتياراتهم المختلفة للنشاط الصهيوني منذ بدايته ويتوقف عند أسباب هذه التحوّلات وشدة تأثيرها في السياسة والمجتمع الإسرائيليين. أخيرًا تنبع الأهمية المركزية لهذا البحث كونه يكشف عن أهم سمات المرحلة الجديدة التي مازلنا في صلب عملية تبلورها والتي ستكون القاعدة التي سيبني عليها المجتمع الحريدي في المستقبل القريب نظرته لدولة إسرائيل ولسياساتها، والتي من دون أدنى شك سيكون لها إسقاطات كبيرة جدًا على جميع الصُّعد السياسية منها والثقافية، وحتى القطرية في منطقة الشرق الأوسط.

هناك عدد معين من الأطر البحثية الأكاديمية، منها الاجتماعية والتاريخية الفكرية والدينية ومنها الثقافية والسياسية، وأخرى عديدة، التي تحاول دراسة تاريخ تطوّر الفئات الدينية اليهودية بهدف فهم واقعها اليوم، وتنطوي كل منها على فرضياتها ومنطلقاتها الخاصة، كما تستخدم كل منها أساليب بحثية مغايرة، الأمر الذي يؤدي أحيانًا إلى تباين في النتائج. وقد حاولنا جاهدين الابتعاد عن الأطر التي تفترض فوق-تاريخية المفاهيم الدينية وذلك لأنها، باعتقادنا، لا تمتّ إلى الواقع بصلة، كما أنها لا تُعدُّ أطرًا بحثية أكاديمية. إلى جانب ذلك فقد حاولنا جاهدين في هذه الدراسة

الاستفادة من الأطر الأكاديمية جميعها ومن نتائجها البحثية والاحتفاظ بواجبنا وبحقنا في التشكك منها ومن نتائجها والعودة إلى المصادر الأولية. كما حاولنا استنباط الأفكار والنتائج بعيدًا عن النظرة الاسترجاعية أو المفارقة التاريخية، ووضع الأمور في نصابها وفي سياقاتها التاريخية والثقافية والسياسية قدر الإمكان، ولكن لم يمنعنا ذلك من رؤيتها وتمحيصها من خلال منظار نقدي، كيفما كان مؤدّى هذه النظرة في بعض الأحيان.

لا يمكن لأية دراسة جادة تبحث في تطوّر الحريدية مجتمعًا وظاهرة أورُبية من دون العودة أولاً إلى السياق التاريخي والثقافي والسياسي الأورُبي الذي نشأت عليه وتغذت منه. لهذا فقد توقفنا في الفصل الأول عند هذا السياق الأورُبي بإيجاز، مع أهميته القصوى، وذلك لأنه ليس موضوع البحث الرئيس، وقد آثرنا ذكر قسط من المصادر البحثية الأساس التي يمكن للمهتمين بالتوسع العودة إليها.

دفعتنا خصوصيّات الدين اليهودي وتاريخ تطوّره إلى التوقف عندها بإيجاز وذلك لاعتقادنا بأنها تمدنا ببعد ثقافي له تأثير كبير على تطور الوعي الديني. ومع تعقيدات هذا الفصل البالغة والإشكالات اللغوية التي يعرضها ويتوقف عندها، الأمر الذي ربما سيخلق حالة من صعوبة التعامل مع النصّ لدى القارئ العربي، إلا أنّنا آثرنا التوقف عند هذه الخصوصيات لمدّ تحليلنا بالبعد الثقافي التاريخي والديني القديم. فإننا على يقين من أنه ومع تاريخية النصّ وتأويلاته، يبقى بعضٌ منها اصيل، ولكنها غالبًا تأخذ معاني مغايرة.

نعتقد أنّ الترجمة عملية شبه مستحيلة، خصوصًا ترجمة مفاهيم وكلمات ومصطلحات دينية تعود في بدايتها إلى ممالك العصر القديم (البابلية والآشورية والمصرية والكنعانية، وغيرها)، لذلك فقد كان من العسير جدًا تفسير وسبر معاني كلمات ومصطلحات ذكرت في مصادر أولية مثل التوراة أو غيرها. لهذا السبب قررنا عدم الاعتماد التام في هذه

الدراسة على أي من الترجمات العربية للتوراة، لأنها في أحسن الحالات ترجمة مسيحية متأخرة جدًا لمفاهيم قديمة ليست بالضرورة دينية.

سنحاول في الفصل الثالث التوقف عند (الظاهرة الحريدية) واستعراض تاريخ نشأتها وتطوّر تياراتها المتعددة بأفكارها الدينية والعقدية والفكرية المختلفة. وحاولنا التوقف بإسهاب عند أهم هذه التيارات وعدم الخوض فيها جميعها لأنه حتمًا سيكون مرهقًا للقارئ قياسًا بالفائدة التي يمكن له أن يجنيها من خلال عرض هذه التيارات عرضًا مجردًا في إدراك وبلورة تفسير للظاهرة الحريدية وتطوّر معتقدات التيار الحريدي.

يستعرض الفصل الرابع سياق وأسباب ظهور العقدية الصهيونية ويحاول التعريف ببعض جوانبها الأساس المشتركة لجميع تياراتها المختلفة. كما يحاول استعراضٍ ردّ فعل الفئات والتيارات الحريدية الرئيسة على ظهورها وعلى مشاريعها الاستيطانية والسياسية والثقافية.

لا شك في أن ظاهرة التنظيم في أطر وأجهزة سياسية وغيرها تعدّ ظاهرة عصرية وحديثة العهد حيث إنها نتاج خاص بالسياسة الحديثة كيفما تطوّرت في الدول الغربية. وقد استعانت الصهيونية بهذه الأداة لإحقاق قوتها وتعزيزها بين الطوائف اليهودية وعلى مسرح السياسة العالمية ولتحقيق نجاح مشاريعها. بالمقابل فقد اكتشف الحريديم أيضًا سرّ أداة التنظيم هذه والقوة الكامنة بها، الأمر الذي أدى نهاية إلى إنشاء منظماتهم الخاصة بهم. وعمليًا يعدُّ هذا الأمر بالغ الأهمية، وذلك لأنه يشير إلى تبنيهم لأدوات وأساليب عدوهم اللدود (الصهيونية)، كما يشير إلى التخلي عن سياسته التقليدية مع محافظتهم على بعض سماتها مثل وقوف عصبة من الحاخامات، غير المدركين لقواعد اللعبة السياسية الحديثة، على رأس هذه المنظمات الحريدية. هذا هو تحديدًا موضوع الفصل الخامس، والذي سنحاول من خلاله عرض تطوّر نشاط التنظيمات

الحـريدية حديثة العهد وفي ذات الوقت التوقف عند تطوّر المجتمع الحريدي حتى الإعلان عن إقامة دولة إسرائيل.

يحـاول الفصـل السـادس الـتوقف عـند صـيغة تعامل المجتمع والقيادة الحـريديين مع دولة إسرائيل منذ قيامها مرورًا باستعراض ردود فعل هؤلاء عـلى نـتائج حرب حزيران (1967 م)، وينتهي بعرض حقيقة اعتلاء حزب حـيروت عـرش الحكـم في عـام (1977 م) واشتراك الأحزاب الحريدية في الائـتلاف الحكومـي معـه. سيتوقف هذا الفصل تحديدًا عند عرض سلوك وتعـامل الحـريديم بقـياداتهم المخـتلفة مع دولة إسرائيل، وعند ردّود فعل الحريديم على نتائج حرب حزيران (1967 م).

سـنحاول في الفصـل السابع عرض تعامل الحريديم مع أجهزة الدولة والمجـتمع الإسـرائيليين مـنذ عام (1977 م) وحتى يومنا هذا، كما سنتوقف عـند تحـوّل نظـرة الحريديم وقياداتهم إلى دولة إسرائيل ودخولهم إلى معقل السياسة الإسرائيلية (الحكومة) في أعقاب اعتلاء حزب حيروت ولأول مرة عـرش الحكـم في إسـرائيل في عـام (1977 م). فقـد اشـتركت الأحـزاب الحـريدية في الائـتلاف الحكومـي لـتمكين حزب حيروت من الوصول إلى السـلطة السياسـية في إسـرائيل. ويعدُّ هذا الاشتراك في غاية الأهمية لأنه مفصـل ونقطـة تحـوّل مهمـة أو تجسـيد لهـذا الـتحوّل في تعامل الحريديم وقـاداتهم ونظراتهم إلى دولة إسرائيل وإلى مؤسساتها الرسمية، الأمر الذي سـيؤدي مسـتقبلاً إلى تعزيز قوتهم السياسية وقوة تأثيرهم في عملية صنع القـرار السياسـي في دولـة إسـرائيل وإلى تقـربهم إلى جوانـب معيـنة في العقديـة الصـهيونية ومـن المجـتمع الإسـرائيلي عمومًـا. إضـافة إلى ذلك، سـيؤدي هذا الأمر، إلى جانب مجموعة عوامل أخرى، إلى ظهور حركة شاس حـزبًا سياسـيًا وحـركة اجتماعـية حـريدية تجمـع بـين طـياتها المحور الإثني (الشـرقي) والمحـور الديـني (الحريدي). ولكن هذه الحقيقة الأخيرة ستكون موضـوع الفصـل الأخير وذلك لأهميتها البالغة. إلى جانب ذلك سيتوقف

هذا الفصل أيضًا عند عرض التوزيع السكاني للحريديم في إسرائيل منذ قيامها وحتى يومنا هذا.

تكمن أهمية حركة شاس في السياق الحريدي والصهيوني كونها، من ناحية، لا تتردد في التزاحم مع الأحزاب الأخرى على مقاعد الحكومة خلافًا للأحزاب الحريدية الأخرى، ومن ناحية أخرى تحاول تبني الصهيونية إلى جانب محاولتها إلى تفريغها من مضامينها وركائزها الأساس، التي توقفنا عندها في الفصل الرابع، ومدّها بمضامين أخرى مغايرة كليًا. كما تكمن أهمية شاس أيضًا في كونها تعد حركة حريدية تدفع بالمجتمع والأحزاب الحريدية الأخرى إلى الانخراط أكثر فأكثر في السياسة الإسرائيلية وتعزيز قوة هذه الأحزاب في عملية صنع القرار في إسرائيل.

يعتمد هذا البحث على خلفيات ومعطيات تاريخية، وعليه فإنه كغيره من الأبحاث المنطلقة من الأطر البحثية المتبعة في العلوم الاجتماعية والإنسانية والتي تولي دورًا هامًا للمعطيات التاريخية، يعاني من اعتماده الكبير على الأبحاث التاريخية، التي قام بها غالبًا مؤرخون يهود لا يحاولون إخفاء تعاطفهم البالغ مع المشروع الصهيوني وأهدافه وانتمائهم إلى تيارات صهيونية مختلفة، الأمر الذي يمكن لمسه بشكل جلي وواضح في العديد من الدراسات والأبحاث، والتي جاءت أصلاً لتدعم بعض التفسيرات الصهيونية لتاريخ اليهود بهدف إرساء قواعد العقدية الصهيونية ليس فقط في المجتمع الإسرائيلي بل أيضًا في العالم أجمع. لقد حاولتُ قدر المستطاع تجنّب مثل هذه الدراسات والامتناع عن الاعتماد عليها في عملي هذا، إلا أنَّ هناك دراسات عديدة أخرى تحوي معلومات تاريخية وتفسيرات هامة قمت بالاستفادة من معطياتها التاريخية الموضوعية وتجنب تفسيراتها واستنتاجاتها العقدية، كما حاولت العودة إلى المصادر الأولية بقدر المستطاع التي تعتمد وتشير إليها وذلك للتحقق من دقة معطياتها.

حاولـت الوصـول إلى أطر بحثية ونظريات أكاديمية يمكنني الاستعانة بها لتفسـير موضـوع البحـث، إلا أنَّـني، وللأسـف الشـديد، لم أنجـح في ذلك بشـكل كـبير. كذلـك هـو الحـال أيضًـا عند كل الباحثين الإسرائيليين في موضـوع الحـريديم والفـئات الدينـية اليهودية الذين لم يعتمدوا هم أيضًا عـلى أي من هذه الأطر النظرية. إلا أنَّ وهن هذه الدراسات جميعها يكمن في عـدم تطويـرها أدوات بحثية وأطرًا نظرية يمكن لها أن تلقي الضوء على العديد من المسائل المتعلقة بالمجتمع الحريدي، والتي مازالت حتى يومنا هذا غامضة وغير مفهومة بشكل كلي. ولكن يجب التنويه هنا إلى أن بحث هذا المجـتمع والفـئات الحـريدية في إسـرائيل مـازال حديـث العهـد، وأولى الدراسـات الجـادة لهـذا المجـتمع ظهـرت في نهاية العقد السابع من القرن العشرين فقط.

كيف يمكننا تفسير هذه الحقيقة الأخيرة؟.

لقـد انطلق غالبية الباحثين في السابق من فرضية صهيونية ومن نظرية (التحديـث)، تقـوم كلـتاهما عـلى الإدعاء بأن لا مكان للدين وللتديّن في المجـتمع الحديـث، وعلـيه فإن ظاهرة الحريديم لا شك ستختفي وستتقوّض الأسـس التي تقوم عليها المجتمعات والفئات الدينية والمتديّنة بصورة طرديّة قياسًـا لسـرعة تقـدم عجلة التحديث. إلا أنَّ هذه الافتراضات والادعاءات جمـيعها تـوارت وأثبـت الواقع أنها هشة وغير صحيحة بتاتًا وأن الأبحاث الميدانـية قد أثبتت عكس ذلك تمامًا. ومما لاشك فيه أن أشكال أو صور أو أنمـاط الـتديّن كمـا عهدناهـا في الماضـي قد توارت، وأن أنماطًا جديدة من الـتديّن قد نمت وازدهرت على تربة العصر الحديث الذي حمل لنا العديد مـن القوالب العَقِدية والمدارس الفكرية. جزء من هذه الأشكال أو الصور جمع بين هذه العقائد العصرية (القومية والعصبية) والدين، الذي اتخذ هو أيضًـا معـانيَ ومفاهـيم مغايـرة عن تلك التي كانت في السابق بسبب أثر عجلـة التاريخ عليه، بينما جمع قسم آخر بين الدين وردّ فعل المتديّنين على

أثر التاريخ الحديث، وتحوّل الفعل (ردّ الفعل) إلى جزء لا يتجزء من صورة أو شكل التديّن في العصر الحديث. وأكبر مثال على ذلك هو موضوع هذا البحث (الحريديم)، كما سنرى بوضوح لاحقًا، وهو خير دليل على أن إحدى سمات الدين والتديّن المتأصلة تتلخص في تاريخيتها، بمعنى تحوّل معانيها ومكانتها بسياقات مختلفة. إلا أنَّه يتوجب علينا أن نتنبّه إلى إمكانية اتهامنا في أننا نعتمد في هذه الدراسة على أطر بحثية تفترض مسبقًا تاريخية النصّ الديني، وعليه فإن ادعاءنا هذا يحمل مسبقًا بين طياته النتيجة التي نتوصل إليها «أخيرًا»، وعليه فإننا فعليًا لم نستنتج شيئًا في دراستنا هذه سوى الفرضية التي استندنا إليها أساسًا.

لا شك في أن هذه المسألة في غاية الأهمية والتعقيد على المستوى النظري ولن ندخل فيها في هذا البحث، حقًا فإن بحثنا يعتمد على هذه الفرضية، إلا أنَّها ليست موضوع البحث، بمعنى أن هذا البحث لم يأت ليجيب عن مثل هذا التساؤل. زيادة على ذلك، هنالك وجهتا نظر بلا شك، النظرة التي ترى الأمور وتطوّرها تاريخيًا، تلك النظرة العلمية المشتقة من العلم الحديث، والنظرة فوق-التاريخية، والتي تعتقد بتطوّر الأحداث والأمور من خلال قوى وإرادة غير بشرية وغير طبيعية. فعندما نوجه التساؤل التالي إلى إنسان يهودي متديّن، على سبيل المثال: كيف يفسر التحوّل الذي طرأ على نظرة وتفسير المتدينين والحاخامات اليهود في مسألة تشجيعهم لهجرة اليهود إلى فلسطين بعد أن كانوا في السابق، منذ خراب الهيكل الأول وحتى ظهور الصهيونية وتعزيز نشاطها، يمانعون ذلك؟ يجيب، كما أجاب عليه فعلاً على نحو منفصل ومقنِع دينيًا الحاخام أبراهام كوك (الأب الروحي ومؤسس التيار الصهيوني الديني)، بأن النشاط الصهيوني، ومع علمانيته، وربما بفضلها، إنما هو إشارة مباشرة من الربّ إلى بداية مرحلة ما قبل الخلاص الأخير، وعليه فإن التحريم اليهودي والمستمد من الشريعة ومن العهد القديم غير قائم أو غير وارد،

وذلـك لأنه لا يتطرق إلى هذه المرحلة من السُلّم الإلهي، فهناك عدة مراحل في الـتاريخ الـيهود الإلهـي، ذلـك الـتاريخ فـوق-الـتاريخي أو التاريخ غير الخاضـع للـتأثيرات التاريخـية البشـرية، وبـأن المـرحلة الـتي ظهـرت فـيها الصهيونية هي مرحلة من المراحل التي تتجه نحو الخلاص. إضافة إلى ذلك، تجـد مـن يجيـب عن مثل هذا التساؤل بقوله: «للتوراة سبعون وجه»، عبارة دينـية قديمـة يسـتخدمها الـيهود عـندما تظهـر وتهـيمن تفسيرات جديدة للـتوراة وللـتراث الديـني، ويدعـي بـأن هذا التفسير كان كامنًا في التوراة والـتراث إلا أنّـه ظهـر في هـذه الحقبة فقط لسبب ما، لا يمكن إدراكه لأنه مشتق من الإرادة الإلهية.

أمـا الباحث الذي يخضع إلى المدارس والأطر الفكرية الحديثة فلا شك بأنـه سـيربط بـين تعزيـز سلطة الصهيونية بين صفوف اليهود على صُعُد عـدة ونجاح المشـروع الصـهيوني مـن جهـة وزعـزعة السـلطة الحاخامـية التقلـيدية واندثـار أكـبر تجمع لها في شرق أورُبة من جهة أخرى، وتصهين العديد من الحريديم ونشوء تيارات تجمع بين الدين اليهودي والصهيونية، كـيفما يظهـر في جميع الدراسات الاجتماعية، على سبيل المثال. وعليه فإننا في بحثنا هذا نختار الأطر الأكاديمية فقط.

مـن الغـرابة أن نـرى بعضًا من «الباحثين» العرب الذين يتعاملون مع «الـيهود» أو مع دولة إسرائيل، من خلال العودة إلى التراث الديني والتوراة وإلى عـالم الأسـاطير والخـرافة، وكـأنهم يتبـنون بذلـك مذهـب وخطـاب الحاخامـات الـيهود وغيرهـم مـن المتدينين الذين يَعِدُّون اليهودية والكيان الـيهودي في العصـر الحديث مشتقّين من التراث الديني والتوراة فقط. إن هـذه الـنظرة اللاتاريخـية أو فـوق-التاريخـية والأسطورية، إضافة إلى كونها غريبة عن أسس العلم الحديث، إنما تعزز من الادعاء اليهودي بأن اليهودية والكـيان الـيهودي البشـري إنما هو (أخصّ) وأنهما لا يخضعان إلى عجلة الـتاريخ البشري. وسيلاحظ القارئ بأننا لم نستعن بأدبيات عربية، باستثناء

‹موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية› المثيرة لعبد الوهاب المسيري والتي ابتعدت في الكثير من جوانبها عن هذا التوجه الخرافي واللا تاريخي.

في النهاية لابد لي من الإشارة إلى أحد أهم العناصر المركزية لفهم المجتمع الإسرائيلي وتاريخ اليهود في العصر الحديث تحديدًا، والذي يكمن برأينا في قدرة الباحث على تقمصه العاطفي (Empathy) للفئة البشرية التي يقوم على دراستها، وهذا التقمص العاطفي من شأنه أن يؤثر تأثيرًا بالغًا وإيجابيًا في قدرته على فهم «روح» وديناميكية وتحولات الفئة البشرية الراضخة لعدسة المجهر البحثي العلمي. نلاحظ أن إحدى الأخطاء الشائعة التي يقع فيها العديد من الأشخاص تتلخص في عدم الفصل بين قدرتهم على التضامن أو التماثل وقدرتهم على التقمص العاطفي. إن النتيجة الحتمية لتضامن وتماثل الباحث مع الفئة التي يبحثها لابد أن تؤثر سلبيًا على فهمه لها وعلى النتائج التي يتوصل لها، وغالبًا ما تؤثر في شرعنة أعمال وتصرفات جماعية لهذه الفئة موضوع البحث. أما القدرة على التقمص العاطفي فإنها مختلفة تمامًا حيث إنها تمدّ الباحث بالقدرة على فهم الأمور ولكنها لا تعمي بصيرته ولا تضفي الشرعية على أعمال أو تصرفات جماعية للفئة التي يبحثها. باعتقادي إنّ قدرة الباحث على تقمصه العاطفي لليهود مرتبطة، على سبيل المثال، بفهم إسقاطات المجازر التي ارتكبت بحق اليهود على مدار مئات السنين على تطور وعيهم السياسي وتطور وجهتهم الثقافية الحالية. إلى جانب ذلك أعتقد بأن من شأن مثل هذا التقمص العاطفي أن يفتح بصيرة الباحث على العديد من الأمور التي يمكن لها أن تغيب عنه إذا ما فعل ذلك. أعتقد كذلك بأن هدف البحث، الواعي أو غير الواعي، يؤثر في نتيجة البحث وفي قدرة الباحث على استخلاص النتائج. فالسياسي والتاريخي متداخلان أشد التداخل، كما تطلعنا أدبيات عديدة[14]. عندما يكون هدف الباحث معرفة أو فهم فئة بشرية معينة لمحاربتها بشكل ناجع أكثر، كما نرى في العديد

مـن الأدبـيات، وخصوصًـا تلـك التي تبحث العالم العربي والإسلام، فلا أرى مخـرجًا مـن المغالطـة والوقـوع في الأخطـاء العديـدة الـتي من شأنها الإشـارة إلى نـتائج مغايـرة عن نتائج أبحاث أخرى تهدف إلى أمور مغايرة. لهـذا أعـتقد بـأن بحـث «الإسـرائيليات»، كمـا هـو قائم في المنطقة العربية بأسـرها لم ولـن يـنجح في فهـم وبحـث المجـتمع الإسـرائيلي أو الـتاريخ اليهودي لأن منطلقاته الأساس معادية جدًا، حيث لا يمكن للقارئ الفصل بـين آراء الباحث الشخصية ونتائج بحثه. إضافة إلى ذلك أعتقد بأن قدرتنا عـلى فهم مجتمع أو شخصيات معينة مرتبطة جدًا في فهم ماضيها وتراثها وثقافـتها والـتي تعـود إلى مـئات السـنين مـن التراكـم والـتحوّل الثقافي والاجتماعي والسياسي. وعليه فإنني على ثقة بأن فهم المجتمع الإسرائيلي، ومـع كونـه مجـتمع حديث العهد، إلا أنَّه مرتبط جدًا بفهمنا لماضي ومحيط الطوائـف الـيهودية في جمـيع الأزمـنة وعـلى جميع الصُّعد، وذلك ببساطة شـديدة لأن الإسرائيليين واليهود يعودون دومًا إلى ماضيهم المتخيل لبلورة مداركهـم ونفسـياتهم وسـلوكياتهم عـلى مختلف تجلـياتها. مـن هنا فإن «الحقـيقة» التاريخـية غـير مهمـة البـتة، والمهـم هـو كـيف يفهـم ويفسـر الإسـرائيلي أو الـيهودي ماضيه وتراثه؟ ونعني هنا تفضيلنا الأطر البحثية الـتي تقـوم عـلى الذاتـية (subjectivity) ولـيس تلـك الـتي تقـوم عـلى الموضوعية (objectivity).

إشارة تخصّ المصادر والمراجع المذكورة في البحث

اعـتمد الباحـث في هـذه الدراسـة أسـلوبًا أكاديمـيا في كيفية الاقتباس والإشـارة إلى المصـادر والمـراجع يعـتمد علـيه غالـبًا الباحـثون في العلـوم الاجتماعـية، وقـد آثـر أن يشير إلى المصادر المنشورة باللغة العبرية بأحرف عربـية وترجمـتها بـين الإشارتين [. .] للغة العربية إلى جانب الإشارة إلى تـرجمات ظهـرت باللغة الإنغليزية إذا وجدت، والإشارة إلى أدبيات أخرى،

في حـال لم تـتوافر تـرجمات كهـذه، تعـالج الموضوع ذاته أو قريبة منه، وذلك للتسهيل على القارئ غير الملمّ إلمامًا كافيًا باللغة العبرية.

1) الطوائف اليهودية في أورُبة: السياق التاريخي والثقافي

يعـود الوجـود الـيهودي في أورُبـة مـنذ خرب الهيكل الثاني عام(70)، وبشـكل مكثف أكثر منذ طردهم من إسبانيا عند سقوط الدولة الإسلامية في الأندلـس. مـنذ ذلـك الحين يقيم اليهود في البلاد الأورُبية داخل مناطق سـكنية خاصـة بهـم يطلق عليها اسم (جيتو)، ذلك الحيّز المغلق على ذاته والـرافض لـلمؤثرات الخارجـية، ويعـود ذلك لأسباب مختلفة وعديدة منها الاجتماعية والسياسية والدينية، تحكمهم قيادة دينية (حاخامات) تمارس دور مؤسسـة دينـية وسياسـية وقضائية واقتصادية في آن واحد. فقد مثلتهم هذه القـيادة الدينـية وعرضـت مسـائلهم وطلباتهم المختلفة أمام أجهزة الحكم وقضـت فـيما بيـنهم وأخضـعتهم لأسـاليب حـياة معيـنة ولمجموعة معايير وأخـلاق دينـية معيـنة. ويطلـق عـلى هذا النمط الديني السياسي والثقافي الـيهودي حـتى النصـف الـثاني مـن القـرن الـثامن عشر اسم (اليهودية الحاخامـية) أو (الـيهودية التقلـيدية). كـان لهذه الجماعات اليهودية على مرّ العصـور دور عـبادة وأجهزة تعليمية وقوانين دينية خاصة بهم، وقد استمر هـذا الـنهج حـتى مطلـع عصـر الحداثـة والتحديـث في الدول والأقاليمf

الأورُبية المختلفة. فمع ظهور محاولات التحديث تزعزعت أسس هذا الواقع وفُرضَ على اليهود ترتيبات أخرى مختلفة كل الاختلاف ناقض قسم كبير منها اعتقادات ومفاهيم يهودية دينية، ما أدى لاحقًا إلى زعزعة وتقويض الكيان اليهودي الطائفي المنعزل في القارة الأورُبية، وإلى ظهور أنماط جديدة من التديّن بين أوساط اليهود لم تعهدها اليهودية أو المجتمعات اليهودية من قبل.

قبل أن يُسدِل القرن الثامن عشر ستاره، شهدت الطوائف اليهودية في أورُبة أشد وأعنف موجة من الاختراق والاكتساح الفكري والثقافي والديني[1]. حيث ظهرت في هذه الحقبة التاريخية الأفكار والمبادئ الإنسانية ذات النبرة الكونيّة أو العالمية (Universalism) والتي تمخضت عن الثورة الفكرية وتجسدت بداية في مفكرين ومصلحين حملوا راية (التنوير/ Enlightenment)، وقد اجتاحت جميع الأقاليم والمجتمعات الأورُبية واخترقتهم. إلى جانب ذلك ظهرت العديد من المحاولات داخل مؤسسات الدول الأورُبية التي نادت بضرورة تحديث مجتمعاتها وأجهزتها. قراءة سريعة لبعض الأفكار الرئيسة لهذه الحركة وهذا التحديث تكشف لنا أحد أهم التناقضات التي فرضت على الطوائف اليهودية والتي يمكن لها أن تكشف لنا سبب اندثارها لاحقًا. ولكن قبل ذلك لابد لنا من التطرق إلى الأرضية الدينية التي قامت عليها هذه الحركة والتي سبقتها تاريخيًا ببضعة قرون. فقد ظهر منذ نهاية عصر النهضة الأورُبية تيار ديني مسيحي طالب بإدخال «إصلاحات» كنسية، وفي حقيقة الأمر تعدّت مطالبه هذا الأمر وإنما طالبت عمليًا بتحويل واستبدال العديد من الأسس الدينية والعقِدية المسيحية، وقد ترك هذا التيار بأفكاره الثورية إثرا بالغ الأهمية سيظهر في شكل مغاير عند ظهور الأفكار الإنسانية والتنويرية لاحقًا. إضافة إلى ما ذكر أعلاه فإن أهمية هذا الموضوع تنبع من حقيقة تأثيره في خلق شرخ داخل المؤسسة اليهودية الحاخامية المهيمنة والتسبب في خلق

أشكال جديدة من التديّن داخل الإطار الديني اليهودي، الأمر الذي يحتّم علينا التوقف عند أهم أفكارها المركزية.

لقد هدفت حركة التنوير إلى خلق عالم بشري جديد يقوم على تحرير الإنسان من قيود التراث ومن أسلوب الحياة المنغمس بالافتراضات غير العقلانية وشبه الأسطورية، وبدلاً من ذلك سعت إلى إخضاع الفرد والمجتمع لحياة عقلانية وإنسانية ترتكز إلى قيم ومُثل إنسانية سامية. ولتحقيق ذلك فقد كان لابد من إرساء أنظمة حكم سياسية جديدة تعكس هذه المفاهيم والحدّ من سلطة الكنيسة أو استبدالها إذا أمكن. وعليه فقد افترضت هذه الحركة تعاهد هذه الأنظمة الجديدة المتخيلة مع مواطنيها على التقيّد بأهداف إنسانية سامية والعمل من أجل سعادتهم. وقد عبّر عن هذا «التعاهد» أو «التعاقد» العديد من فلاسفة الحقبة التاريخية التي سبقت الثورة الفرنسية (1789 م)، وخير مثال على ذلك هو (العقد الاجتماعي) للفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو (1712–1778 م). لقد أتى هذا النظام الجديد الذي خُطط له مليًا على الصعيد الفكري ليقوّض الأسس التقليدية التي قامت على علاقات الدم والطبقة وسلطة الماضي والتراث ووهن الإنسان في خلق واقعه أو تغييره أو تحسينه ومفاهيم غير إنسانية أخرى، مثل العبودية والارستقراطية وغيرها، ولتحلّ مكانها أفكار مثل مساواة وحرية الأفراد وإخائهم، على غرار روح العالميّة أو الكونيّة التي اتسم بها بعد ذلك شعار الثورة الفرنسية. والسؤال الأساس الذي يتوجب علينا الإجابة عنه هنا هو: لماذا وكيف هددت هذه الثورة الفكرية والسياسية طوائف اليهود وكيانهم في أورُبة؟.

تكمن الإجابة عن هذا السؤال في محورين أساسين: الأول في التغييرات الموضوعية الحاصلة في الدول والمجتمعات الأورُبية والتي تعارضت كليًا مع بنى اجتماعية واقتصادية وسياسية ومع مفاهيم دينية يهودية. من أجل الكشف عن آثار المحور هذا لابد لنا من التوقف هنا عند

أهـم إنجـازات هذه الثورة، وأخيرًا الكشف عن المفارقات والتناقضات التي ما لبثت أن هلكت واقتلعت هذه الطوائف اليهودية. أما المحور الثاني وهو في خصوصـيّات الديـن والـثقافة الـيهوديين، فسـنتوقف عـنده بإسهاب في الفصل القادم.

لا شـك في أن الـثورة الدينية الإصلاحية (البروتستانتية) والتي ظهرت بـين أروقـة الكنيسـة الغربـية منذ مطلع القرن السادس عشر، كان لها دور مركـزيٌّ في تغـيير واقـع المجـتمعات الأورُبـية وانـتقالها مـن ثقافـة العصر الوسـيط إلى ثقافـة عصـر (الأنـوار) والـتي تجسدت في حركة التنوير. ومع أهمية الأولى إلا أنَّنا سنتوقف عندها بإيجاز شديد، وسنتوقف بعد ذلك عند أهـم المفاهـيم والإنجـازات الـتي أتـت بهـا الـثورة الفكـرية على الصعيد السياسـي والاجـتماعي والـثقافي والكشـف عن أهم إسقاطاتها، خصوصًا عند تلك التي كان لها تأثير بالغ في مستقبل الطوائف والجماعات اليهودية في القارة الأورُبية.

1/1) آثار الثورة البروتستانتية

مازالـت الأبحـاث التاريخـية تكشـف لـنا الإسـقاطات والأفكار الثورية بعـيدة المـدى الـتي تركـتها حـركة الإصـلاح الكنسـية، البروتستانتية، منذ بـزوغها، على مستقبل تطوّر المجتمع الحديث. لقد شهد العالم الأورُبي إبان القـرن السـادس عشـر ثـورة دينـية هدفـت إلى الحـدّ مـن بطش الكنيسة واسـتبدال أساسـها اللاهوتـي بأفكار وأسس دينية ولاهوتية أخرى مغايرة. ويمكننا لمس بذور هذه الثورة منذ نهاية القرن الرابع عشر، إلا أنَّها ظهرت بـزخم كـبير فقط منذ مطلع القرن السادس عشر على يد الكاهن الألماني المتمرد مارتن لوثر (1483-1546 م)، والذي قاد حركة الإصلاح الكنسية، وعـززها الكـاهن الإصـلاحي الفرنسـي الأصـل جـون كلفـين (1509-1564 م) ومدهـا بمفاهـيم لاهوتـية في غاية الأهمية حدّت بشكل بالغ من سلطة الكنيسة بوصفها مؤسسة دينية وسياسية.

نذكر بإيجاز شديد أهم أفكار هذه الثورة الإصلاحية الجديدة التي مارست دورًا هامًا في الفكر الإنساني الأورُبي الطالع.

أولاً: لا قدسيّة لرجال الدين ولا سلطة ولا قدرة لهم في الوساطة بين الإنسان وخالقه، وإن رئيس الكنيسة (البابا) هو إنسان عادي لم يمنح أي خصال خاصة تمكّنه من اعتلاء عرش القداسة، كما أن ملكوت السموات لم يخوّله التحدث باسمها. لهذا فإنه ورجال الدين الآخرين لا يملكون السلطة على العفو والمغفرة للمذنبين.

ثانيًا: لا سلطة للكنيسة مؤسسةً ولا لرجال الدين القابعين بين أروقتها على احتكار تفسير الكتب السماوية لطائفة المؤمنين. إن هذه الكتب جاءت مكتوبة بلغة يمكن للمؤمن فهمها والكشف عن معانيها، على عكس الادعاء السابق القائل إنها بالغة في التعقيد الأمر الذي يستلزم سلطة دينية مخوّلة بتفسيرها والكشف عن باطنها الخفي أو خباياها الإلهية المبطنة، كما ادعت الكنيسة ومنحت نفسها هذا التخويل.

ثالثًا: لقد مرّ حوالي ألف سنة منذ صياغة العقدية المسيحية (خصوصًا كما بلورها وصاغها القديس أغسطين، 354-430 م) وحتى ظهور النزعات التصحيحية الدينية في عصر النهضة الأورُبية، الأمر الذي يشير إلى تراكم كمّ هائل حتمًا من تراث ديني مسيحي أُحيط بصفة القداسة وتحوّل إلى أهم المصادر الدينية المسيحية الرئيسة، التي توازت من حيث أهميتها بالمصادر الدينية الأولية (العهد القديم والجديد).

لقد حاول دعاة الإصلاح الكنسي العودة إلى النصوص الدينية الأولية والأصلية (Sola Scriptura) وتجاهل وخلع صفة القداسة عن هذا التراث الديني المتراكم، الذي لا يخلو، باعتقادهم، من فرضيات ومنطلقات سياسية

غريبة وبعيدة كل البعد عن التعاليم المسيحية الأصلية، كما صورتها الكتب المقدسة. لهذا فقد تمّ التطرق إلى التراث المسيحي بازدراء شديد وتحوّلت النصوص الدينية الأصيلة إلى المصدر الوحيد والمطلق لمعرفة الدين المسيحي وعقيدته (dogma) وركائزه. وهنا تحديدًا تكمن أصوليّة هذا التيار الديني الجديد. لهذا فقد تحوّلت المسيحية البروتستانتية إلى دين يقوم على نحو مطلق على النصّ وليس على التراث، كما كان متبعًا سابقًا. تعد ضعضعة سلطة هذا التراث الديني ومكانته المصدر الأكثر أهمية لبروز فكرة رفض سلطة التراث وتحكيم النصّ في الفكر التنويري بصورها المختلفة التي ظهرت مستقبلاً، كما سنرى لاحقًا[2].

أخيرًا: رفض الإصلاحيون غالبية الطقوس الدينية التي جاءت، باعتقادهم، لتعزيز مكانة مؤسسة الكنيسة من جهة ولإضفاء الشعور بالقداسة في أفئدة المؤمنين. بالمقابل ادعى هؤلاء بأن الإيمان يكمن في أعماق الإنسان ولا يمكن للطقوس، والتي هي بطبيعتها مهرجانيّة خالصة، استبدال هذا الإيمان الداخلي ولا تعزيزه وإنما هي إحدى الأساليب التي تنتهجها المؤسسات الدينية والسياسية للتستر على ضعف الإيمان أو عدمه ولاستحواذ عقول الأشخاص البسطاء من الناس. افترض هذا الإدعاء بأن للإنسان الفرد (عالم داخلي) غير شفاف ويمكن ان لا يتم التعبير عنه في الحيّز العام، وهنا تحديدًا تكمن بذرة فكرة الفردانيّة، والتي ستتعاظم لاحقًا في الفكر التنويري والرومانسي، وقد استعارها هؤلاء الإصلاحيون من تراث النهضة الأورُبية (Renaissance) وما سبقه ببضعة عقود[3].

كشف لنا الباحث الألماني ماكس فيبر في بحثة اللامع ‹الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية›، والذي نشر في مطلع القرن العشرين، بأن مصدر أفكار حديثة مثل العمل والجهد البشري والنجاح الشخصي

وسـلوك الفرد العقلاني والخضوع إلى أنماط عمل وتفكير رأسماليين، والتي طغـت عـلى أسـلوب الحـياة في العصـر الحديـث، إنمـا هـي الثورة الدينية البروتسـتانتية وتجديداتها، وخصوصًا كما جاء في فكر الكاهن جون كلفين. نقصـد بذلـك عـلى وجـه الـتحديد تفسـير جديـد لأفكار مسيحية قديمة، كفكـرة الجـبريّة (Predestination)، كما طورها الكاهن مارتن لوثر، والذي ادعـى بـأن الـرّب قد اختار مسبقًا الأشخاص الذين سيدخلون الجنة وبأن مـن غير الممكن للقوى البشرية تغيير والتأثير في هذا الاختيار الإلهي. ولا شـك بـأن فكرة كهذه إنما تدخل الذعر والجزع الشديدين في أفئدة المؤمنين ويمكـن لهـا أن تخلـق وتعـزز الفكـر الجـبري الذي يؤدي حتمًا إلى هدم أي مـبادرة بشـرية للتغـيير وأخـيرًا إلى الإيمـان بأن الواقع الإنساني يقوم على الإرادة الإلهـية وحدهـا ولهـذا فإنـه مـن غـير المجـدي الاجـتهاد لتغـييره أو لتحسـينه. وقد أدرك جون كلفين إسقاطات هذا التفسير الجديد الأمر الذي أدى بـه إلى إضـافة القـول: إنـه مع ذلك، فباستطاعة الإنسان الاستقراء من خـلال إشارات أرضية يمكنها أن تكشف له إذا كان من جماعة المختارين أم لا. إحـدى هذه الإشارات الأرضية تتلخص في النجاح المادي على الصعيد الشخصـي حيث يكون هذا النجاح هو ثمرة جهد وعمل شخصيين وليس ثروة توارثها من أقربائه أو آخرين وألا ينبع هذا النجاح المادي نتيجة لجهد أو عمل الآخرين أو الاستعانة بالغش أو أساليب غير أخلاقية.

إذًا فـإن الجهـد البشـري (أو العمـل والفاعليّة) تحوّل إلى مفهوم جديد ومُنح مكانة جديدة يمكن وصفها بأنها مقدّسة، وذلك لأنها وسيلة للكشف عـن الخطـة الإلهية أو لسبر خفايا الإرادة الإلهية. يعتقد ماكس فيبر بأن هذه الفكـرة الأخـيرة تعـدّ الركـيزة الأخلاقـية والدينـية الـتي قام عليها الفكر الـرأسمالي الحديـث، ولكـن ما يهمنا في هذا السياق يتلخص في أن مفهوم الفاعلـيّة والعمـل البشـريين إنمـا لبسا عباءة القداسة وتحولا بعد ذلك إلى موضـوع للعـبادة الدينـية ومـن ثـمّ إلى أهـم صـفات ومميّزات الأفـراد

والمجتمعات الدينية والعلمانية في العصر الحديث. تقوم ثورية العالم الحديث أولاً وأخيرًا على أهمية دور فاعليّة الإنسان الفرد وعمله في تغيير الواقع إلى الافضل، بخلاف المفهوم التقليدي الذي يقوم على هشاشة دور الإنسان الفرد في التغيير لأن الواقع هو «طبيعي» أو إلهي أو نابع من الإرادة الإلهية، ما يؤدي حتمًا إلى الخضوع له كليًا والحدّ من سلطة التراث أو رفضها. وقد عبّر عن هذه الفكرة الأخيرة بشكل قاطع ومؤثر القديس أغسطين في إحدى خطبه الدينية حين يخاطب الإنسان ويعظه بأن يستسلم (أو يُسلم ذاته) للإرادة الإلهية: «ارفع يدك عن ذاتك! حاول أن تبني ذاتك وستبني خرابًا»[4]. وعليه يمكننا الإدعاء بأن هذه الفكرة استقرت في صلب العقدية المسيحية، الكاثوليكية والأرثوذكسية على حدٍّ سواء، حتى مجيء الثورة البروتستانتية وتقويضها نهائيًا في الفكر التنويري في فترة متأخرة. وفي حقيقة الأمر فقد سبق هذه النزعة الإصلاحية العديد الطروحات التحررية التي ظهرت في كتب العديد من فلاسفة عصر النهضة، ومثال على ذلك نذكر ما جاء في أحد هذه الكتب، كتاب ‹الأمير› لأحد فلاسفة عصر النهضة، نيقولو مكيافيللي (1469–1519 م)، حيث جاء في الفصل قبل الأخير بأن الفكر الجبري هيمن على المجتمعات الأورُبية في عصره، وقد دعا إلى الحدّ من وطأته وإعلاء راية قدرة الإنسان في صنع التاريخ وقدرته على تغيير طبيعته، وإن لم يكن بالإمكان تبديل الإيمان بسلطان القضاء والقدر: «لا أجهل أن كثيرين كانوا، ومازالوا يعتقدون بأن الأحداث الدنيوية يسيطر عليها القضاء والقدر، ويتحكّم فيها الله، وأن ليس في وسع البشر عن طريق الحكمة والتبصر تغييرها أو تبديلها، وأن ليس من علاج لذلك مطلقًا. ولذا فإن من غير المجدي أن يعمل الإنسان شيئًا لرد ما حكم به القضاء، وأنَّ عليه أنْ يدع الأمور تجري في أعنتها وفقًا لمشيئة الحظ . .». ثم يمضي مكيافيللي ويؤكد «ولكنني مع ذلك أعتقد أن ليس في وسعنا تجاهل إرادتنا تمام التجاهل. وفي رأيي، أن من الحق أن يعزو

الإنسـان إلى القدر التحكم في نصف أعمالنا، وأنه ترك النصف الآخر، أو مـا يقـرب مـنه، لـنا لنـتحكم فـيه بأنفسـنا»[5]. إضـافة إلى ذلـك، يـورد لنا مكيافيللي صراحةً إمكانية «تغيير الإنسان لطبيعته»[6].

يمكننا من خلال هذه الأفكار والانتقادات الكشف عن أهم إسقاطات أو افتراضـات الـثورة الإصـلاحية، الـتي تتـلخص في تكـوّن علاقة مباشرة بين الإنسـان وربّه، وفي هذه الحالة فإن شرعيّة وجود الكنيسة في المجتمع والدولة مسـتمدة فقـط مـن وظيفـتها الأرضـية (الدنـيوية) والـتي تتلخص في إدارة الشؤون الإدارية فقط.

إن مـن شـأن هـذه «الإصـلاحات» جمـيعها خلق ثورة فكرية واجتماعية بعـيدة المـدى، كمـا حصل فعلاً على صعيد المجتمعات الأورُبية والأمريكية لاحقًـا، أهمهـا خلـق علاقـة مباشـرة بين الإنسان وخالقه والحدّ من سلطة الوساطة الكنسية. ولهذا التحوّل الأخير إسقاطات بالغة الأهمية نذكر منها تعزيـز مكانـة الفـرد في المجتمع والدولة وتعزيز ثقة الإنسان بذاته وكشفه خبايا نفسيته والشعور بفردانيته وتعظيمها ومدّها بالشرعية الاجتماعية[7]. ولا شـك بـأن هـذه الحركة الإصلاحية بأفكارها الثورية والجديدة قد دفعت إلى بزوغ عصر التنوير بأفكاره التي سنتوقف عندها هنا بإيجاز.

2/1) أسس حركة التنوير وآثارها

إحـدى سمـات الحداثـة (أو التـنوير) بالغـة الأهمـية تكمن في ثوريتها، المسـتمدة مـن ثوريّـة «الإصلاحات» البروتستانتية، بمعنى أنها تابعت ثورية التـيار البروتسـتانتي إلا أنَّهـا علمنـت العديد من أفكاره الأساس وتمردت وثـارت ضـد المفاهـيم الثقافـية والسياسـية والفكـرية السـائدة وحاولـت استبدالها بمفاهيم جديدة تقوم على مركزية الفرد وأهميته المطلقة. بكلمات أخـرى فـإن ثوريـة مفاهـيم الحداثـة تقوم أولاً وأخيرًا على استبدال المحاور المختلفة الأخرى بمحور الإنسان الفرد. فالفرد أصبح هو ذاته مركز ومصدر

وغاية الفكر والتطوّر، بينما اتسمت ثقافة العصر الوسيط (والقديم!) بمفاهيم لا تولي أهمية للإنسان الفرد، وبهذا فإنها لم تول أهمية للمجتمع الإنساني ككل، بوصفه مجموعة من الأفراد. كذلك تقوم ثورية الحداثة أيضًا على الأهمية البالغة التي أولتها لفاعليّة الإنسان الفرد ونشاطه وعمله في تغيير وتحسين شروط الواقع، بخلاف المفهوم التقليدي، الجبري، الذي يقوم على هشاشة دور الإنسان الفرد في تغيير واقعه الشخصي وواقع الآخرين، وذلك بسبب «طبيعيّة» أو إلهية الواقع، الأمر الذي يؤدي حتمًا إلى الخضوع له كليًا.

أما الفكرة الثانية التي جاءت بها حركة التنوير فتتلخص في رفضها سلطة تراث الآباء والأجداد[8] (tradition)، إضافة إلى التراث الديني، في صقل أفكار وواقع الإنسان والمجتمع؛ وقد أشرنا أعلاه إلى أن مصدر هذه الفكرة هو التيار الإصلاحي البروتستانتي. وبدلاً من سلطة التراث دعا مفكرو ومصلحو عصر التنوير إلى الاعتماد على الأحاسيس والخبرات والتجارب الشخصية ومنح العقل سلطته المطلقة (أو شبه المطلقة)، في توجيه التصرفات والسلوك الفردي والجماعي وفي بناء واقع ونظام سياسيين واجتماعيين يعكسان هذا التوجه. من هنا نصل إلى أن الإنسان الفرد وأحاسيسه واستنتاجاته العقلانيه هي محور الاهتمام بعيدًا عن سلطة الماضي أو التراث أو الجماعة أو الأمّة، الشيء الذي يبشر بتعظيم فكرة الفردانيّة وتقويض سلطة الجماعة أو الأمة في توجيه الفرد.

من الواضح أنه من شأن هذه الفكرة الأخيرة الحدّ من سلطة الدولة أو الأمة أو المجتمع، وفعلاً فقد شكلت هذه الفكرة عثرة أمام السلطة السياسية في مشاريعها التي تحتاج إلى فكر جماعي وليس فرداني، ما أدى إلى ظهور الفكرة القومية أداة عَقديَّة لرصّ صفوف أفراد المجتمع جماعة سياسية وحزبية واحدة وموحّدة. وقد حاولت الدولة الحديثة دمج وتسوية هذا التناقض بين الفرد من جهة والجماعة والأمة من جهة أخرى بأشكال مختلفة[9].

إضـافة إلى ذلـك فإنـنا نسـتدل مـن خـلال قراءة سريعة لأدبيات عصر وحـركة التـنوير أن ثوريّـة هذه الحركة نابعة بلا شك من كونها قامت، من خـلال مفكـريها وفلاسـفتها، بإعـادة قراءة التاريخ الإنساني برمته ومن ثم خلصـت إلى نتـيجة مفادها أن عليها بناء (منهج) يمدّها بإطار جديد لصقل وترتيب أفكار مفكريها وفلاسفتها الثورية الجديدة. ولن ينكر أحدٌ أنه كان لجمـيع هـؤلاء قاسـم مشـترك مركزي: صورة متخيلة لعالم بشري أفضل أو «أوطوبـيا»، استمرارًا للصور التي رسمها مفكرو وأدباء عصر النهضة الذين سـبقوهم. لقـد كانـت هـذه الصـورة المتخـيلة عـبارة عن وقود اتقّدت به أفكـارهم لخلـق عـالم بشـري جديـد تمتلكه الأفكار والمُثل الإنسانية العليا بعـيدة كل البعد عن بطش الأفكار الأسطورية والدينية واستبدالها بالعقل الإنساني والحياة الإنسانية الأرضية (الدنيوية). تمّ نسج أفكار حركة التنوير مـن هـذه الخـيوط، وتمّ بـناء الدولـة الحديـثة ارتكـازًا عليها على الصعيد التصـوّري الـنظري، مـع العـلم بأن انحرافات جمّة طغت على مسارها عند تطبـيقها فعلـيًا عـلى أرض الواقـع. لقد ابتدع الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكـارت (1596–1650 م) هـذا «المـنهج» التـنويري وأخلفه عدد كبير من المفكـرين من أمثال تومس هوبس (1588–1679 م) وجون لوك (1632–1704 م). لقـد أثار الفيلسوف الأخير فكرة ثورية أخرى كان لها تأثير كبير عـلى مسـتقبل تطـوّر وصـقل الـتوجهات الحديـثة، خصوصًـا على صعيد التربـية، وقـد ظهـرت هـذه الفكـرة بدايـة في كـتاب لأرسـطو بعنوان ‹في الـنفس›[10]، كما أنها وقفت أيضًا في صلب أطروحة ابن خلدون، إلا أنَّها لم تؤثـر عـلى نحـو في حينه في أفكار وثقافة عصر كل منهما. تتلخص هذه الفكرة الثورية في الافتراض بأن الإنسان يولد بداية صفحةً بيضاء (tabula rasa) والمحـيط الاجتماعي والثقافي هما المسؤولان عن بلورته لاحقًا، ولربما خلقـه مـن جديـد عـن طـريق طمس «طبيعته» المولودة معه، إذا كانت فعلاً طبـيعة كهـذه. تستمد هذه الفكرة ثوريتها من كونها جاءت خلافًا للاعتقاد الراسخ الذي كان سائدًا حتى عصر جون لوك بأن الإنسان يولد مع طبيعة

معينة لا يمكن تغييرها. وقد تحوّلت هذه الفكرة إلى إحدى الأسس التربوية في العصر الحديث، ولقد بلغت ذروتها مؤخرًا في كتابة الفلاسفة الوجوديين، وعلى رأسهم جان بول سارتر (1905-1980 م)، الذي اعتقد بأن الإنسان وحده هو المسؤول عن خلق وبلورة طبيعته الذاتيّة والخاصة، وذلك عن طريق اختياراته التي يتخذها لنفسه من دون أي تأثيرات أو مؤثرات وعوامل خارجية[11]. زيادة على الفكرة المنبثقة من هذا الاعتقاد، والتي تتلخص في مساواة جميع بني البشر منذ الولادة، فقد اعتمد عدد كبير جدًا من المصلحين الاجتماعيين والسياسيين في مشروعهم لبناء إنسان وعالم جديدين على هذه الفكرة. وعليه، فإذا كان الإنسان يولد ورقة بيضاء والمحيط هو المسؤول عن بلورة شخصيته وعالمه الفكري والنفسي، فإنه يمكن عن طريق التحكم بالمحيط التحكم أيضًا بالعوامل التي تشترك في عملية خلق وبلورة هذا الإنسان، وأخيرًا إلى التحكم به وبلورته وفق معايير معينة. أما الاعتقاد بأن الإنسان يولد مع طبيعة معينة لا يمكن تغييرها فإنها لم ولن تخلق تغييرات في الواقع الاجتماعي والسياسي. ويمكن الإدعاء أيضًا أنّ مثل هذا الاعتقاد إنما جاء ليحافظ على الوضع القائم، كما هو الحال في الثقافة العربية، التي مازالت، باعتقادنا، متمسكة بأفكار رجعية ومغرضة كهذه خصوصًا في كل ما يتعلق في مجال تربية وتنشئة الأطفال. فبينما كانت إحدى شعارات وأهداف الحركات القومية الغربية منذ بداية العصر الحديث، وبضمنهم الحركة الصهيونية، خلق أو صقل شخصية جديدة تتلائم سماتها و«روح» العصر والأفكار الحديثة، لا نجد أي جهد يذكر في جميع الحركات القومية العربية أي محاولة في هذا الاتجاه. وينبع ذلك باعتقادنا من عدم التخلص من فكرة "طبيعة الإنسان" التي لا يمكن تغييرها أو استبدالها في الثقافة العربية[12].

إضافة إلى ذلك، علينا القول إن فكرة منح السلطة شبه المطلقة للعقل في الأفكار التنويرية قد مارست دورًا بالغ الأهمية في خلق فكرة توجيه جميع المواطنين أو الأشخاص إلى أسلوب تفكير وتصرف وسلوك وقيَم

واحـدة موحـدة، وذلـك لأن نـتائج العقـل واستخلاصاته حتمًا هي واحدة ومـتطابقة بـين جميع بني البشر في كل زمان ومكان. لذلك فقد طغت فكرة الوحدويّـة (unitary) في كـل أنمـاط الـتفكير وأسـاليب الحـياة في الـدول والمجـتمعات الأوروُبـية الغربـية. هذا هو المصدر الأساس في الفكر العلمي الـذي جـاء لإعـادة بـناء المجتمع والثقافة الحديثين، وهو المصدر الأساس أو الجانـب غـير المتسـامح أو غير التعددي في الفكر التنويري، خصوصًا فيما يـتعلق بالجانـب الـثقافي، بينما اتسمت الثقافة أو أسلوب الحياة التقليدي بالتعددية وذلك لأنها لا تقوم على خطاب علمي وإنما على خطاب التراث والـذي هو بطبيعته خطاب مرن يخضع إلى المتطلبات والاحتياجات المجتمعية والاجتماعية أكثر منه إلى المعايير و"الحقائق" العلمية أو حتى الدينية.

أمـا الفكـرة التالـية فقـد تلخصـت بفكرة المواطنة (citizenship)، التي ظهـرت في أعقاب الثورة الفرنسية لتحلّ مكان فكرة الرعيّة[13] (subject). واذا مـا ربطـنا فكـرة الفردانـيّة بالفكـرة القومـية لأدركـنا المعاني المختلفة والمركبة التي يمكن أن تتخذها فكرة مساواة جميع المواطنين وإسقاطاتها على تطـوّر المجـتمع والدولـة الحديـثين. فمن ناحية أولى الإنسان الفرد قائم بحد ذاته ولا يستمد هويته الذاتيّه وفردانيّته من المجتمع الذي يعيش داخله ومن محيطه وإنما من فردانيته فقط، وعليه لا تستطيع الدولة أو المجتمع أو أي من الأطـر المجتمعـية أو السياسـية الأخـرى فرض سلطتها عليه. لقد ظهر هذا الـرأي الأخير على نحو مكثف في الفكر الرومانسي في القرن الثامن عشر في ألمانـيا وفرنسـا. مـن ناحـية أخـرى فـإن الفرد يعيش في بيئة ذات حدود زمانـية ومكانـية وخصـائص ثقافـية وسياسـية معينة لابد لها من أن تغذي وتؤثـر في الهويـة الفـردية للأشـخاص. وقـد جـاءت فلسفة المفكر الألماني هـيغل (1770–1831 م) محاولـة لجسر هذه الهوة بين شطري هذا التناقض بـين الفـردي والشـمولي، بين الذاتيّة الفردية والذاتيّة الكلية، بين الخاص والعام، ولانزال نسمع أصداء هذا الجدل حتى يومنا هذا والتجسد في جدل

التيار الليبرالي الفرداني والتيار «المجتمعي» (communitarian). إلا أنَّ الدولة القومية الحديثة جاءت لفضّ هذا الجدل والإدعاء بأن الفرد هو كيان جدلي يشمل طرفي هذا التناقض، وبأنه حتى يتسنى له الحفاظ على ذاتيّته الخاصة لابد له من الانخراط والذوبان في الكيان القومي الكلي. وعليه فإنه لابد له من الانصياع لقوانين الدولة وتقديم ما تفرضه عليه، وهو من ثمَّ لن يستطيع الحفاظ على ذاتيّته الشخصية إلا من خلال الدولة القومية التي تدفعه إلى الذوبان بها[14]. زد على ذلك أن الدولة القومية الحديثة بحاجة ماسة إلى جمهور متماثل معها ومع طموحاتها وأطماعها ومُثلها من أجل تعظيم مكانتها وقوتها بين الدول، ومن دون هذا التماثل لا يمكن لها مواجهة التهديدات الخارجية والداخلية، كما أنه لا يمكن لها أيضًا تعزيز الأسس الاقتصادية والعسكرية والنظام داخل المجتمع.

جاء في إحدى أهم جلسات الهيئة العامة للثوريين في فرنسا في أعقاب ثورتهم عام (1789 م)، والتي خُصصت لنقاش مستقبل تعامل الدولة الفرنسية الجديدة مع الأقلية اليهودية، بأن على الأخيرين الاختيار بين مفهوم اليهودية شعبًا ومفهومها دينًا. وبكلمات أخرى كان على اليهود أن يختاروا بين مفهوم المواطنة الحديثة، الذي يقوم على مساواة المواطنين جميعًا، السياسية والقانونية، ومفهوم المواطنة القديم الذي قام على مفاهيم معادية للفكر الحديث حيث إنه معادٍ أساسًا لمفهوم المساواة بين جميع المواطنين. وعليه، فإذا اختار يهود فرنسا المفهوم الأول (اليهودية شعبًا) فلا يمكن لهم البقاء تحت كنف الدولة الفرنسية، والتي تقوم على مفهوم جديد للمواطنة، أما إذا ما اختاروا المفهوم الثاني (اليهودية دينًا) فإن بإمكانهم العيش بكرامة وسيمنحون كامل الحقوق المدنية والسياسية جزءًا لا يتجزء من أمّة المواطنين الفرنسيين[15]. تعدّ هذه إحدى أهم نقاط التحوّل في مصير يهود أورُبة جمعاء إذ إنَّ أصداء هذا النقاش وصلت إلى مسامع جميع يهود القارة وأثّر بالغ الأثر في مستقبل تعاملهم مع الدولة الأورُبية

الحديثة. وتَعدُّ هذه هي المرة الأولى التي يتم التطرق لهذا الموضوع والمرة الأولى التي يُطلب من اليهود الاختيار بين هذين المفهومين. تكمن صعوبة هذا الاختيار في اعتقاد اليهود الراسخ بأن يهوديتهم هي هوية إثنية أو جماعية («قومية»، كيفما سيطلق عليها لاحقًا) ذات مميزات وخصائص عرقيّة وفي الوقت ذاته فإنها أيضًا هوية دينية، ولا يمكن الفصل مطلقًا بين هذين المفهومين[16]. لقد تجلّت وتلخصت مطالب يهود فرنسا في خضمّ عملية بناء الدولة الفرنسية الحديثة، بعد الثورة الفرنسية، من السلطات المسؤولة في منحهم الحقّ في الحفاظ على حكمهم الذاتي وعدم المساس في مؤسساتهم التعليمية والدينية والتمثيلية وعدم فرض سياسة تقود إلى هدم الجدار الذي عزل اليهود عن غير اليهود بين حدود الدولة الفرنسية، كما كان في عهد النظام القديم، وذلك في الوقت الذي حاولت فيه القيادة الثورية للدولة الفرنسية الحديثة رسم البرامج والخطط التي من شأنها ان تدفع الأقلية اليهودية، والأقليات الأخرى، إلى الانخراط في قضايا الدولة والمجتمع الفرنسيين[17]. لقد سبق هذه المخططات والبرامج الرسمية في الدولة الفرنسية نقاشات ورسم برامج، ظهرت قبل نشوب الثورة، هدفت إلى البحث عن طرق ناجعة وعملية لتحويل الأقلية اليهودية الفرنسية إلى أكثر نجاعة ومشاركة ودعم انخراطهم في شؤون الدولة. مثال على ذلك، فقد اعلنت أكاديمية باسم ‹المجمع الملكي للفنون والعلوم› في مدينة متس الفرنسية، إحدى أهم المعاقل الفكرية التي اشتركت في الجهد العام لنشر الفكر التنويري، في عام (1785 م) عن مسابقة فكرية تدعو الجمهور إلى كتابة نصّ حول مسألة «هل هناك طرق لتحويل اليهود إلى أشخاص سعيدين وناجعين أكثر في فرنسا؟»؛ وقد تمّ إعادة طرح هذا السؤال مرة أخرى في المرحلة التالية من المسابقة بصورة أخرى: «هل يمكن إصلاح اليهود إذا ما تمّ تحسين شروط حياتهم [المادية والسياسية]؟»[18]. لقد فرضت هذه المسألة نفسها على الشارع اليهودي الأورُبي عامة وعلى أكبر

تجمع يهـودي في شـرق أورُبـة وروسية خصوصًا، وأثارت جدلاً عله لم ينته بعـد. عـلى الـرغم من ذلك إلا أنَّ فكرة المواطنة خلقت مشكلة كبيرة بين أوسـاط واسـعة من اليهود، خصوصًا بين الشريحة المتدينة منهم، وذلك لأن تلقـي هـذه المواطـنة كـان يـنطوي عـلى عـدة ترتيـبات تتناقض مع بعض الأسـس أو المعـتقدات الدينية اليهودية المركزية. على سبيل المثال فقد كان عـلى كـل مـن يـتلقى المواطـنة أن يقسم يمين الولاء للدولة (كما هو متبع حـتى يومنا في الولايات المتحدة الأمريكية)، وقد كانت كلمات هذا القَسَم الـرسمي مـأخوذة مـن الـتراث والمعـتقدات الدينية المسيحية، الأمر الذي لم يسـتطع فعلـه العديـد مـن الـيهود في البلاد الأورُبية. لقد اتخذت الجمعية الوطنـية العامـة في فرنسـا (1791/9/27 م) قـرارًا يتلخص في منح مساواة كاملـة لجمـيع المواطـنين، وقـد كـان على المواطنين تأدية يمين الولاء للدولة، الأمر الذي رفضته غالبية القيادة اليهودية في فرنسا[19].

لقـد بـادرت غالبـية الـدول الأورُبـية منذ نهاية القرن الثامن عشر إلى رسم برامج «لإصلاح» اليهود الذين يسكنون بين ظهرانيهم، بمعنى إخضاع الـيهود إلى تـبديل وظيفـتهم وعمـلهم مـن أعمـال غـير منتجة إلى حرف وأعمـال منـتجة. فقـد أوصى وزير الاملاك الملكية كسيليب في تقرير تحت عـنوان ‹لجنة لتقرير الأدوات والأساليب لإصلاح اليهود› من سنة (1840 م) رفعـه إلى القيصر الروسي نيقولا الأول الذي حكم في الفترة (1825-1855 م) إلى بناء مستوطنات زراعية يسكنها يهود يقومون بزراعة الأرض، إلا أنَّ قـيادة الطائفـة الـيهودية في روسـية قـد أفشلت هذه المبادرة[20]. هذا طـبعًا إلى جانـب محاربـة هذه القيادة جميع المبادرات الرسمية الروسية إلى بناء معـاهد تعليمـية ودينـية حديثة خاصة لليهود، وقد رأت القيادة اليهودية في روسـية جمـيع هـذه المبادرات نوعًا من هدم الحكم الذاتي اليهودي واقتلاع التعلـيم الديـني التقلـيدي، الأمـر الـذي أدى بأحد المحسنين اليهود موشي منتفـيوري (Sir Moses Montefiori) (1784-1885 م) ، إنغلـيزي الجنسية

ومن أصل يهودي سفاردي، الذي مدّ يد المساعدة إلى العديد من الجاليات اليهودية في جميع أصقاع الأرض وبناء مستوطنات زراعية لليهود في فلسطين وخارجها إلى كتابة رسالة توبيخ للقيادة اليهودية التقليدية التي تحارب مثل هذه المبادرات جاء فيها: إن اليهود «لايزالون متمسكين بأسلوب حياتهم الطفيلي غير المنتج» وإنّ كسلهم «يقوى على جميع المبادرات لإصلاح حالهم»[21].

إضافة إلى ذلك، اختار أبناء مدينة لندن في عام (1847 م) البارون اليهودي ليونيل ده روتشيلد ليمثلهم في البرلمان الإنغليزي، وعلى الرغم من «ليبرالية» السياسة الإنغليزية في ذلك الوقت إلا أنَّ القائمين عليها أصروا على أن يلقي هذا النائب اليهودي الجديد القَسَم الرسمي، إلا أنَّه لم يستطع ذلك لأن كلمات القَسَم تتعارض مع إيمانه الديني لأنه يشمل على العديد من الاعتقادات الدينية المسيحية، الأمر الذي أدى به في نهاية الأمر إلى التخلي عن مقعده في البرلمان. وقد تمّ تغيير كلمات هذا القَسَم في وقت لاحق (1858 م) في البرلمان بعد مناقشات وصراعات طويلة، وفي عام (1866 م) تمّ تغييره في مجلس اللوردات[22].

جاء في كلمة افتتاح لمؤتمر الحاخامات الحريديم في مدينة كاتوفيتش (kattowitz) النمساوية في (1912/5/27 م)، الذي ضمّ أهم قيادات الفئات والطوائف الحريدية من أورُبة، والتي ألقاها الحاخام يعقوب روزنهايم، الذي سنتوقف عنده بإسهاب في الفصل القادم، استعراض التحوّلات الكبيرة في العصر الحديث التي أدّت إلى اندثار الوجود اليهودي في أورُبة، وذكر الحاخام بأن مبادئ الثورة الفرنسية هي ذاتها المفصل الأكبر في هذا التحوّل وذلك لأنه «لم تعد التوراة، عمليًا، مع الأسف، النقطة المركزية في الوجود اليهودي بأسره. . وهذا سبب البلاء. . ولابد من البحث عن الدواء»[23]. ليس من العسير فهم قصد هذا الحاخام، فإنه يظن أن الدولة الحديثة، وقد جاءت أهداف وشعار الثورة الفرنسية لتفشي سرّها، كانت

هي ذاتها «البليّة» الكبرى حيث قوّضت مكانة الدين في هوية الفرد واستبدلته بآخر. وفعلاً ظهرت طائفة واسعة من يهود القارة الأورُبية، في غربها وشرقها، تدعو إلى تبني «روح» الحداثة والدولة الحديثة، الأمر الذي خلق شرخًا كبيرًا داخل الطوائف اليهودية[24] لم يلتئم ولم تكن هناك طريقة لإعادة الوحدة كسابق عهدها، حتى ظهور الصهيونية في نهاية القرن التاسع عشر، والتي جاءت لتعيد للهوية اليهودية وحدتها السابقة ولكن على أسس مغايرة، كما سنرى في الفصل الثالث.

لقد بدأت الدول الأورُبية، خصوصًا في أعقاب الثورة الفرنسية، في تحديث أجهزتها ومجتمعاتها وقد شمل ذلك بناء أمّة المواطنين، الأمر الذي يحتّم إخضاع الفئات السكانية المختلفة إلى عملية دمج تقود إلى اندماجهم بعضهم ببعض، وذلك بهدف القضاء على النزعات الانفصاليّة والانعزاليّة والحدّ من الاختلافات العرقيّة (المتخلفة وغير الإنسانية) بين الجماعات المختلفة داخل حدود الدولة الواحدة، بهدف خلق أمّة مواطنين واحدة وموّحدة في جميع أساليب حياتهم وتفكيرهم وخلق ثقافة تعكس هذا التوجه الجديد. إذا كان التراث والدين والقيم الاجتماعية المختلفة تعدّ المراجع المركزية والأساس لتبلور هوية الفرد في السابق، فقد استبدلت الدولة الحديثة هذه المراجع جميعها بمرجع واحد مطلق لجميع المواطنين ألا وهو القانون، وقد أصبح الأخير سيّد جميع المواطنين وهو المرجعية المطلقة التي تحكم العلاقات ما بين الأفراد وما بين الأفراد والمؤسسات وما بين المؤسسات المختلفة. بهذا فقد تمّ اختزال قوة الجماعات الإثنية والدينية داخل حدود الدولة الواحدة، وعززت قوة الدولة وسلطتها وذلك من خلال تعظيم سلطة القانون. نستشف من ذلك أن أحد أهم نتائج هذا الجهد يتلخص في تقليص كبير جدًا للحكم الذاتي للجماعات الإثنية والدينية التي كانت قد حصلت عليها سابقًا، ويظهر ذلك جليًا في حالة الفئات السكانية والطوائف اليهودية[25].

على الرغم من النزعة الإنسانية في سجال الدولة الأورُبية الحديثة إلا أنَّها لم تول أية أهمية تذكر للحقوق الجماعية إلى جانب الحقوق الفردية، وإنما حاولت خلق «جمهور مواطنين قومي»، بمعنى أن تحلّ المواطنة مكان الطائفية أو العصبية (nationalism) التي تقوم على مفاهيم عرقية، وأن تتكون أمّة الدولة من مجموع مواطنيها، وتحوّلت القومية من مفهوم يقوم على العرقية والطائفية الإثنية والدينية إلى مفهوم سياسي مدني صرف. إضافة إلى ذلك، فقد سعت الدولة الأورُبية الحديثة إلى بسط سلطتها على مواطنيها وعرضت بالمقابل هويتها مرجعية لهوية الفرد، كما أنها عرضت خدماتها الاجتماعية والتربوية والثقافية لرفاهيتهم أيضًا، الأمر الذي يفسر تصميمها البالغ، على سبيل المثال، في احتكار مجالي التربية والتعليم بهدف صقل وعي تاريخي (ذاكرة جماعية) ومدني عند المواطنين، وأخيرًا لصقل هوية أمّة المواطنين، ومن هذا المنطلق فقد انتزعت هذه الدولة صلاحيات عديدة من السلطة الدينية والثقافية التي كانت بحوزتها سابقًا، وستترتب على هذه الخطوات نتائج وخيمة على صعيد الجماعات والطوائف التي مُنحت في السابق شبه حكم ذاتي في مستويات ومجالات عديدة، ونلمس ذلك خصوصًا عند الطوائف اليهودية في مثل هذه الدول. ويمكننا الادعاء بأن الدولة الأورُبية الحديثة قد هدمت مفهوم وكيان الجماعة (community) وأخضعت الجماعات المختلفة إلى ما يشبه «بوتقة الانصهار» (melting pot) والتي هدفت إلى خلق مجتمع واحد لأفراد متماثلين ومتشابهين توحّدهم تلك الأطماح والمثُل الجماعية أو القومية، وتحكمهم جميعًا سلطة القانون الواحد والمطلق.

كما سنرى لاحقًا فقد كان لهذه التغييرات على صعيد إعادة بناء الدولة الأورُبية إسقاطات عميقة وبعيدة المدى على الجماعات والفئات اليهودية، فقد قوّضت هذه التغييرات الأسس التي كانت قائمة عليها هذه الجماعات اليهودية سابقًا في القارة الأورُبية، مما سيخلق حتمًا معادلة أخرى بديلة

تحاول أن توّفق بين هذه التغييرات وبين خصوصيّات هذه الجماعات اليهودية. ويتجسد ذلك في حقيقة أن ظهور «المشكلة اليهودية» جاء نتيجة لعتق الطوائف والجماعات اليهودية ومنحها الحقوق المدنية والسياسية المتساوية مع جميع باقي المواطنين في الدول الأورُبية، وذلك لأن هذا «العتق قد فتح ولأول مرة [أمام يهود أورُبة] اختيارين متطرفين: اختيار الخمول الشامل (total passivism) والذي ينطوي على التخلي الكامل على الهوية الذاتيّة [الجماعية] السياسية، واختيار الفاعليّة الشاملة (total activism) والذي ينطوي على بناء جديد للهوية الذاتيّة [الجماعية] السياسية. ولم يكن بالإمكان في إطار اليهودية التقليدية اختيار واحدة على حساب الأخرى»، كما يخبرنا أحد الباحثين[26]. لهذا فقد وجد يهود أورُبة أنفسهم أمام خيارين اثنين لا ثالث لهما: إما الانخراط بدولة المواطنين الحديثة، أو الخروج منها. وقد اختار العديد من اليهود في حينه الخيار الأول خصوصًا وأن مثل هذا الخيار لا ينطوي على تبني دين معين أو التحوّل من دين إلى آخر، وإنما عَدّت جميع هذه الدول الأورُبية الحديثة الدين حيّزًا أو مسألة شخصية لا علاقة للدولة بها. إلا أنَّه كان هناك جزء من اليهود فهم من هذه الترتيبات الحديثة تعديًا سافرًا على ثقافتهم وسلطة حاخاماتهم، خصوصًا فيما يتعلق بأمور التربية والتعليم والسلطة الدينية. وكما سنرى لاحقًا، فقد أثارت هذه التغييرات في الدولة الأورُبية جدلاً كبيرًا وعميقًا بين صفوف اليهود، وهذا تحديدًا هو موضوع الفصل القادم. ولكن قبل ذلك لابد لنا من التوقف بإيجاز شديد عند مسألة في غاية الأهمية تتلخص في مفهوم «التاريخ» الذي ظهر في العصر الحديث، وذلك لأنه السياق التاريخي ذاته الذي ظهرت به أنماط التديّن اليهودي الجديدة وظهرت به أيضًا وتغذّت على أرضيته العقدية الصهيونية، وعليه، فإننا نعتقد أنه لا يمكن فهم هذه الأنماط من التديّن ولا فهم العقدية الصهيونية من دون فهم عميق لهذا المفهوم الحديث للتاريخ.

يقـف في صـلب الثقافة الدينية المسيحية، على وجه الخصوص، مفهوم في غايـة الأهمـية، نسـتطيع مـن خلالـه تحديـد فـترة الانتقال من العصور الوسـطى إلى العصـر الحديث بشكل بالغ، ويتلخص هذا المفهوم في تعبير «الـتاريخ المقـدس» (historia sacra). لـيس المقصـود هـنا بذلـك المفهـوم التقلـيدي للمصـطلح، الـذي يشـير إلى تاريخ نشوء الدين في فترته الأولى التكوينـية (في فـترة «الأسـرة المقدسة») وتعزيز أركان الدين، كما أنه ليس المقصود هنا بالتاريخ الفعلي أو بالتاريخ البشري الدنيوي، أحداث سياسية أو اجتماعـية أو عسـكرية، وإنمـا المقصـود هـو الـتاريخ الأخـروي (eschatological history) المـندمج بالتاريخ الدنيوي، وينتج من هذا الاتحاد مفهـوم للـتاريخ يـتطرق إلى المحـور الديني ويهدف إلى تحقيق رؤى وأحداث دينـية مـن خـلال بـذل جهد ونشاط بشريين، مثل التسريع في الخلاص أو نقـل «مملكـة الـربّ» مـن السـماء إلى الأرض أو خلـق «جـنة عـدن» على الأرض. يتجسـد هـذا المفهـوم، عـلى سـبيل المـثال، في محاولات المسيحيين لتحقـيق «الـتاريخ المقـدس» الخـاص بهـم عـن طريق نشاط وجهد فعليين (سياسـي واقتصـادي وعسـكري بشـري)، وقد تجسدت مثل هذه المحاولات بشـكل سـاطع وبالغ في الحملات الصليبية[27]. في معرض المجمع الكنسي الـذي عقـد في كليرمـون (Clermont) في فرنسـا في تشرين الثاني من عام (1095 م) ألقـى البابا أوربان الثاني (Urban II) بعد انتهاء جلسات المجمع عظـة في الـناس أدان فـيها الغـزو التركي للأمكنة المقدسة، وأعلن الحرب المقدسة لتحرير القدس وكنيسة القيامة. وقد وصف البابا الحملة الصليبية، كمـا عُرفـت فيما بعد، بأنها حرب المسيح، وقال عن الصليبيين إنهم جنود المسـيح المنتخـبون، وكان على كل صليـبـي أن يُقسِم على عهد وأن يكون عـلى ثـيابه صـليب مصـنوع مـن القماش، إشارة ليس فقط إلى أن مهمته العسـكرية هـي تكلـيف مـن الإلـه، بـل إشارة أيضًا إلى إخلاصه الذي لا يـتزعزع لقـائده الإلهي. ولقاء هذا التعهد، وعد البابا كلاًّ من رجال الحملة

الصليبية بالخلاص الروحي، وأما إذا استشهد في القتال فقد وعده بـ«تاج الشهادة المجيد»[28]. إضافة إلى ذلك، فقد جاء في كتاب يحمل عنوان ‹تاريخ القدس› كتبه أحد رجال الدين المسيحيين باسم فولكر (Fulcher of Chartres) والذي استمع شخصيًا إلى عظة البابا أوربان الثاني بأن البابا قد حثّ المسيحيين على الانضمام إلى الحملة الصليبية كونه واجبًا خلقيًا، وخاطب الصليبيين في عظته: «إن الإله نفسه سيتّهمكم بالتقصير إذا لم تساعدوا أولئك (المسيحيين الشرقيين) الذين آمنوا بالمسيح مثلكم»[29]. ويبين رجل كنيسة آخر اسمه روبير الراهب (Robert the monk)، استمع هو الآخر إلى عظة البابا أوربان الثاني، في كتابه ‹تاريخ القدس›، مثلما فعل فولكر، أن البابا يؤكد واجب المسيحيين الخلقي، وخصوصًا المسيحيين الفرنج، لحمل السلاح دفاعًا عن المسيحية. ويحاول روبير في وصفه لعظة البابا ان يستعيد بعض ما كان من أثر لاهب. يدعي روبير أن البابا أوربان قال في معرض عظته إن: «المسيحيين الشرقيين يُقتلون يوميًا (تحت حكم الأتراك السلجوقيين)، وتقطع أوصالهم، ويُعذبون ويُغتصبون»، وخاطب جمهوره متسائلاً: «على من يقع واجب الانتقام؟ على من يقع واجب الخلاص؟» إن لم يكن عليكم!!»[30]. أما في الفكر الديني اليهودي في العصور الوسطى فقد قامت المؤسسة الدينية اليهودية (ومناهج الشريعة المختلفة) في الفصل بين واقع الحياة اليهودي في البلاد التي يسكنون بين ظهرانيها، من جهة، وبين التشوق والنزعات المشيحانية (Messianism) وجوانبها السياسية، من جهة أخرى. على الرغم من ذلك إلا أنَّها قد تنشأ نزعات ضد هذا الفصل «الصارم» دومًا ولم تستطع المؤسسة الحاخامية والشريعة غالبًا الحدّ منها، إلا أنَّ هذا الفصل بقي هو المهيمن على الرغم من هذه «النزوات». علينا أن نشير هنا إلى أن هناك دلالات عديدة تشير إلى أن الخلفية الثقافية والفكرية الدينية للحملات الصليبية قد تركت أثرًا نوعيًا على الفكر الديني اليهودي في تلك الفترة، خصوصًا على النخبة

الدينية والثقافية اليهودية التي عاشت في الإندلس في تلك الحقبة التاريخية، إلا أنَّه وللأسف الشديد نفتقر إلى أبحاث حول هذا الموضوع[31].

لقد تغيرت هذه الصورة بشكل جذري منذ بداية العصر الحديث في أورُبة، تلك الفترة التي تمّ فيها دمج ثقافة التنوير مع الإرث الفكري للثورات الكبيرة (الثورة الإنغليزية والفرنيسة والأمريكية)، خصوصًا على صعيد تطوّر الفكر الديني اليهودي ووجهته. فقد مهدت الركائز الفكرية- الدينية للحملات الصليبية إلى البدء في عملية تحوّل جذرية في الإرث الفكري الأورُبي عمومًا. ففي هذه الحقبة التاريخية تغيرت في أورُبة النظرة إلى ماهيّة «التاريخ المقدس» وتحوّلت إلى نظرة ترى أنه، ولأول مرة في تاريخ الثقافة المسيحية، بلّ قل ربما في تاريخ الثقافة الإنسانية، يمكن تحقيق الرؤى المشيحانية، رؤى تصبو إلى إحقاق «مملكة الربّ»، وذلك من خلال دمجها في «مملكة الإنسان»[32]. يمكننا لمس هذا التحوّل بشكل واضح في أفكار فلاسفة ومفكري حركة النهضة الأورُبية.

لقد فتح هذا الدمج أمام اليهود فرصة إعادتهم إلى التاريخ أو إلى عودتهم مرة مضاعفة: عودة إلى التاريخ فاعلين من خلال إطار جماعي ولربما سياسي، وعودتهم مرة أخرى مشاركين في «التاريخ المقدس»[33]، بعد أن حرموا أو رفضوا المشاركة في التاريخ المسيحي الأخير.

يمكن اعتبار أوجه عديدة من الصهيونية محاولة لتحقيق مثل هذا الدمج، الأمر الذي يفسر مكانة الدين المركزية في السجال الصهيوني، إلى جانب عدم اعتماد الصهيونية على الفصل بين التاريخ المقدس والتاريخ العلماني البشري، كما يدعي أحد الباحثين[34]. ويظهر هذا الدمج بشكل جلي وواضح في الفكر والسجال السياسيين المشيحانيين في التيار الصهيوني الديني، ولعله يدخل شيئًا فشيئًا في صلب الفكر الحريدي في عصرنا، هذا تحديدًا ما سنحاول الإجابة عنه من خلال الفصول الثلاثة الأخيرة من هذه الدراسة.

نشير في نهاية هذا الفصل إلى نقطتين أساستين، إلا وهما مسألة ظهور تيارات وفئات مسيحية منذ نهاية القرن الثامن عشر دفعت باتجاه هجرة اليهود إلى فلسطين شرطًا لقدوم المسيح المنتظر، كما أشرنا إليها سابقًا بإيجاز؛ والنقطة الثانية تتلخص في ظهور تيار رومانسي في البلدان الأورُبية. تركت هاتان المسألتان أثرًا بالغًا في مصير تبلور الفكر القومي اليهودي في القارة الأورُبية.

تتلخص النقطة الأولى في ظهور حركات وفئات مسيحية بروتستانتية مشيحانية منذ مطلع القرن التاسع عشر، مع العلم بأن أفكار ومعتقدات كهذه انتشرت منذ عهد الإصلاحات الكنسية في أورُبة إلا أنَّها لم تكن ذات قوة سياسية تذكر. فقد بعث تاجر هولندي باسم أوليغر فاولي (Oliger Paulli 1644-1714)، عدة مذكرات إلى ملوك وحكام الأقاليم والدول الأورُبية يدعوهم فيها إلى بناء مملكة يهودية على «أرض إسرائيل»، حتى أنه قدم إلى لندن في عام (1695 م) وحاول نيل مساندة ملك إنجلترا (ويليام الثالث) إلا أنَّه فشل في مهمته هذه[35]. من هذه الحركات والفئات التي آمنت بظهور المسيح المنتظر المسيحي في فلسطين، وقد أطلق عليهم Mellinarians (أو Millenarians وتعود إلى المصدر اللاتيني Mille بمعنى ألف، ومن هنا Millenium وتعني ألف سنة)؛ ومنها من آمن بحتمية «عودة» جميع اليهود إلى «أرض إسرائيل»، شرطًا أساس لعودة المسيح، الذي سيتغلب على قوى الشر ويبني عالم مزدهر خالي من الشر لمدة ألف عام[36]. وقد هاجر العديد من هؤلاء المؤمنين المسيحيين الانجليين إلى فلسطين منذ مطلع ثلاثينيات القرن التاسع عشر من أجل الإعداد لقدوم المسيح المنتظر، وأقاموا العديد من المستوطنات الزراعية في القدس ويافا وحيفا[37]. إلى جانب ذلك زار العديد من الرحالة الأورُبيين فلسطين وكتبوا تقارير وروايات تصف جمال وسحر فلسطين، كما توقفوا عند شروط الإستيطان بها. حازت هذه التقارير والنشاطات المسيحية الإنجيلية على قدر كبير من الأهمية في

الصحف والكتابات اليهودية في الدول الأورُبية، مما أثار إمكانية هجرة اليهود إلى فلسطين والإستيطان بها، كما يطلعنا العديد من المؤرخين[38]، وذلك على الرغم من امتعاض العديد من رجال الدين اليهود من كون مثل هذه المبادرات تأتي من قبل شخصيات مسيحية.

إضافة إلى ذلك، هناك إشارات عديدة تدعم الادّعاء القائل إن هذه الحركات الإنجيلية ذاتها هي التي دفعت باليهود إلى عدِّ أنفسهم «شعبًا» بالمفهوم الحديث. نقرأ، على سبيل المثال، عند أحد أعضاء هذه الفئات الإنجيلية، الكولونيل تشارلز هنري تشرتشل (C. H. Churchill)، حفيد الدوق الخامس لمقاطعة مالبورو وأحد أجداد ونسلتون تشرتشل، وضابط في جيش التحالف الذي هزم جيش محمد علي باشا، حاكم مصر، وأجبره على الإنسحاب من فلسطين وسورية في عام (1840 م)، في إحدى مراسلاته لموشي مونتفيوري يوم (14 حزيران 1841 م) ما يلي: «لا أستطيع أن أخفي عنك رغبة شديدة عندي لأرى أبناء وطنك يسعون مرة أخرى لتأسيس وجودهم كشعب. أرى أن المرمى يمكن تحقيقه بالتمام. إلا أنَّ هنالك شيئين لا غنى عنهما، الأول أن اليهود سيتولون هذا الأمر كليًا بالإجماع، والثاني أن القوى الأورُبية ستساعدهم كيفما يرونه (اليهود) ملائمًا»[39]. جاء ذلك في حقبة زمنية لم ينظر فيها اليهود إلى أنفسهم شعبًا، وعدم تفكيرهم في الهجرة والاستيطان في فلسطين، كيفما يعتقد تشرتشل: «ليس بين اليهود في أورُبة فكرة راسخة حول العودة إلى فلسطين». وقد عمل تشرتشل جاهدًا لتعزيز أواصر فكرة استيطان اليهود في فلسطين بين صفوف القادة والعامة اليهود[40]. نرى وبشكل مفاجئ أن تشيرتشيل، ذلك الإنغليزي غير اليهودي، هو الذي دعا اليهود ان يعدّوا أنفسهم شعبًا (nation)، أربعين عامًا قبل نشر دعوة ليفي بينسكر، في كتابه ‹التحرر الذاتي›، حيث دعا أبناء ملته اليهود إلى ما يلي: «علينا أن نؤسس أنفسنا مجددًا شعبًا حيًا»[41].

تتلخص المسألة الأخيرة في حقيقة ظهور تيار رومانسي دخل في صميم العمل الفني والأدبي والسياسي والفلسفي[42]. أحد أهم أعلام هذا التيار هو بلا شك المفكر المشهور جان جاك روسو، الذي قام ضد الأسس والافتراضات الفكرية والجمالية التي هيمنت على الحيّز الفكري في عصره، والتي تأثرت أشدّ التأثر من التيارات العلمية التجريبية القائمة على سلطة العقل. وقد دعا روسو إلى الاحتكام إلى العقل والأحاسيس الشخصية، كما دعا إلى الحدّ من وطأة أسلوب الحياة الحديث الذي يدفع الفرد إلى الاغتراب عن ذاته، ورأى أن العودة إلى أحضان الطبيعة وإلى الغرائز والأحاسيس البشرية من شأنها أن تعيد الفرد إلى ذاته والشعب عامة إلى شخصيته الأصيلة. أما على الصعيد السياسي فقد تطورت هذه الأفكار باتجاه مغاير حيث تمّ رؤية الشعب بنيةً عضوية كاملة ومتكاملة تعود في أصلها إلى التاريخ البعيد. وقد قامت العديد من الأدبيات الرومانسية على تطوير الخيال البشري وتحريره من أواصره وكوابحه الاجتماعية والدينية. لهذا فقد عادوا إلى الأساطير الشعبية ومنحوها أهميتها المرموقة بعد أن حطتّ من قيمتها في السابق المنطلقات والتيارات العقلانية. ومع ظهور الفكر القومي منذ الثورة الفرنسية أصبح الفكر الرومانسي أحد ركائزه الأساسية، حيث إنه مدّه بالعمق التاريخي والجمالي. إلى جانب ذلك، وربما بسبب ذلك، ظهرت منذ نهاية النصف الأول من القرن التاسع عشر الأدبيات البحثية «العلمية» التي راحت تبحث في أصل «العناصر» البشرية وتاريخ تطورها وتصنيفها وفق منطلقات ومفاهيم التقدم والتأخر، مما أدى إلى ظهور النزعات العنصرية المعادية لشعوب معينة والاعتماد على مثل هذه الأبحاث العلمية. لا حاجة إلى أن نذكر بأن مثل هذه النزعات العنصرية كانت قائمة أساسًا قبل ذلك، إلا أنَّ «البحث العلمي» جاء ليعزز من هذه النزعات، أو أنه جاء ليثبّت هذه النزعات القائمة. لقد أعرض المفكرون الرومانسيون عن المنطلقات النفعية أو

المادية في الفكر الليبرالي وبدلاً من ذلك منحوا الحيّز السياسي عمقًا جماليًا وروحيًا يرتبط أشدّ الارتباط بتاريخ الشعب وخصوصياته العرقية. من المفكرين السياسيين التابعين إلى هذا التيار نذكر المفكر الألماني هيردر (J. W. Herder) والمفكر الفرنسي آرثر غبينو (A. de Gobineau 1816-1882)، وغيرهما، وهذا هو منبت التيارات الفاشية والنازية في القرن العشرين.

إلى جانب ذلك تعاظم شأن النزعات التوسعية والكولونيالية في القارة الأورُبية، وقد تغذت واستمدت شرعيتها أيضًا من كتابات فلسفية، ترى بالعالم غير الأورُبي عالًما متخلفًا من الأخلاقي احتلاله والتحكم به بهدف «تربيته» من جديد وتعليمه معنى الحضارة والثقافة، كما جاء، على سبيل المثال في كتاب ‹عن الحرية› للفيلسوف الإنغليزي جون ستيوارت ميل، ومازالت أصداء هذا الاعتقاد تدور في عقول بعض السياسيين والمفكرين الغربيين، من أمثال صموئيل هنتغتون وفرانسيس فوكوياما[43] إلى يومنا هذا.

لقد تأثر يهود أورُبة، وخصوصًا في شرق أورُبة، بجميع هذه التيارات الرومانسية والمسيحية الجديدة مما دفع بهم، إلى جانب عوامل أخرى سنأتي على ذكرها في الفصل الثالث، إلى بناء هوية دينية وإثنية جديدة تقوم على أساس هذه التطورات الفكرية والدينية. ولا شك بأن اليهود نظروا إلى أنفسهم على مدى تاريخهم كمجموعة إثنية وعرقية منفصلة عن باقي الشعوب والجماعات الأخرى، إلا أنَّ الدلالة «العلمية» لهذا النظرية لا شك بأنها حديثة العهد.

والنتيجة فإن عملية البحث اليهودي عن وطن خاص بهم وحدهم يمنحهم ليس فقط الأمان والاستقرار الاجتماعي والسياسي وإنما يمدهم أيضًا بالهالة المقدسة ويمنحهم المدى الحيوي الكافي للتعبير عن خصوصياتهم المميزة، أثمرت باكتشافهم لفلسطين بفضل التيارات المسيحية المشيحانية والأفكار الرومانسية حيث جاء ذكرها في كتبهم

المقدسـة أرضـا مقدسة ومسكنّ الربّ ومقرًا تستقر به روحه وتتجسد بها قدسيته.

2) حفريات عرقية في التكوين: اليهودية - بين الدين والعرق

إن إحدى القضايا الدينية الأساس التي يمكنها الكشف عن ماهيّة وطبيعة الكيان اليهودي في العصر الحديث تحديدًا تتلخص في التعريف بالدين اليهودي وبمفاهيمه الأساسية. فعلى الرغم من تعريف الدين اليهودي دينًا «توحيديًا»، يحمل رسالة دينية لكافة بني البشر، إلا أنَّ بني إسرءيل[1]، وعلى مرّ العصور، أصروا على أن الدين اليهودي جاء حصرًا لبني إسرءيل وأنه مقتصر عليهم دون غيرهم، والحقيقة بأن هناك دلائل ساطعة في التوراة تعزّز ادعائهم هذا، وبأنهم لم يحوّلوا ديانة «بني إسرءيل» من دين توحيدي وعالمي إلى دين قبلي وشبه عرقي[2]، كما يزعم البعض، وإنما هو كذلك فعلاً، إذا ما اتخذنا التوراة (خمسة الأسفار الأولى من العهد القديم) المرجع الأساسي لبحثنا.

بداية علينا أن نحدد معالم المنهج البحثي الذي نتبعه والاختيار ما بين المنهج اللاهوتي الديني وبين المنهج التاريخي. ولاختيارنا أهمية بالغة إذ إنَّ المنهج اللاهوتي الديني يفترض فوق تاريخية الكتاب المقدس، أي إنه خارج

محوري الزمان والمكان، لهذا فإن جميع «الحقائق» والقصص التي ذكرت فيه كانت صحيحة حتمًا وستظل كذلك مستقبلاً، وهو ما يطلق عليه اسم «الحقيقة الدينية». فإنها لا تتبدل أبدًا وإن تبدلت سياقات تجلياتها واختلف المفسرون في سبر أغوارها. لا يصعب علينا من خلال اتباعنا لهذا المنهج كشف العديد من التناقضات والحقائق التاريخية (أي تلك التي تقوم على أدلة تاريخية، تأويلية كانت أم أثرية) التي تدعم بشكل مباشر أو غير مباشر ادعاء اليهود بأن اليهودية جاءت حكرًا لليهود، وأن الرّبّ هو حكر لقبيلة بني إسرءيل فقط. ولكن قبل الدخول في صلب هذه القضية، أود التوقف هنا عند مسألة بالغة الأهمية، والتي من شأنها أن تغيّر كليًا فهمنا للتوراة وما جاء فيه والكشف عن أحد الأعمدة الأساسية للديانة اليهودية.

يكمن جوهر هذه المسألة في أسماء الإله المختلفة أو عدد الآلهه التي ورد ذكرها في التوراة. أولاً، لقد جاء في الترجمة العربية للتوراة، على يد البستاني وفانديك، ثلاث تعابير مهمة جدًا: الله، الرّبّ والرّبّ الإله، ويوازيها في لغة التوراة الأسماء التالية: «إلوهيم»، «يهوه» و «يهوه إلوهيم». إن الإشكالية المركزية في هذه الترجمة تكمن في ترجمة هذه الأسماء الثلاثة. إن ترجمة كلمة «إلوهيم» إلى «الله» تقوم على التفسير الديني (المسيحي بشكل خاص) المهيمن، والذي يوازي بين الله و «إلوهيم»، إلى جانب ترجمة «يهوه» إلى الربّ، وهي تعدُّ خطأ فادحًا حيث إن «يهوه» هو اسم الرب وليس صفة من صفاته، كيفما سنرى لاحقًا.

سأحاول هنا تعزيز الطرح الذي يقول بأن اليهودية، كيفما تتجلى في التوراة، تعترف بوجود آلهة كثيرة وإنها غير توحيدية، وذلك من خلال الكشف عن العديد مما جاء في التوراة والوقوف عند حقيقة أن كلمة «إلوهيم» هي صورة جمع لكلمة «إلُوهَ» باللغة التوراتية، وإن المقصود بها ليس إله واحد وإنما العديد من الآلهة، خصوصًا وإنه هنالك ادعاء يهوديًا يقول: إن الربّ، «يهوه»، لم يخلق الكون وحده[3]، وإنما شاركه في الخلق عدد

آخـر مـن الآلهـة. يـتعزز هـذا الادعـاء عـندما نقرأ في التوراة «قال إِلُوهِيمْ: 'نَعمَل الإنسان على صورتنا كشبهنا، . . » (التكوين 1: 26)، خصوصًا أن هـذه العبارة ظهرت في الإصحاح الأول من التكوين، والذي جاء ليكشف لـنا عـن عملـية الخلـق، ولم يذكـر بتاتًا «يهوه» أو «يهوه إلوهيم»، وإنما ذكر «إلوهـيم» فقـط. كما يظهر في الإصحاح الثاني، ما بعد عملية الخلق، «يهوه إلوهـيم»، ويظهـران «إلوهـيم» و«يهوه إلوهيم» في الإصحاح الثالث، أما في الإصـحاح الـرابع فيظهر «يهوه» بمفرده. إذا ما تقبلنا الادعاء بأن هذه الأسماء الـثلاثة مـا هـي إلا اسـم الـربّ الواحـد، لكان من غير الممكن تفسير ما حـدث مـع يعقـوب لاحقًـا، حـين خاطـبه يهوه قائلاً: «فبقي يعقوب وحده. وصـارعه إنسـان حتى طلوع الفجر. ولمّا رأى أنه لا يقدر عليه، ضرب حُقَّ فخـذهِ، فـانخلع حُـقُّ فخذ يعقوب في مصارعته معه. وقال: 'أطلقني لأنه قد طلـع الفجـر'. فقـال: 'لا أطلقك إن لم تباركني'. فسأله: 'ما اسمك؟' فقال: 'يعقـوب'. فقـال: 'لا يدعـى اسمـك فـيما بعـد يعقوب بل إسرءيل، لأنك جـاهدت مع إلوهيم والناس وقدرت'» (الخروج 32: 24–28). يمكن تقبّل بدايـة هذه الترجمة ولكن ليس نهايتها. غير واضح لي بتاتًا من أين جاءت كـلمة «جاهدت»، فإنها «سَرِيتَ» باللغة التوراتية، أي «تَعَارَكْتَ»، ومصدرها هـي الكـلمة الآرامـية «سـَار» أي فـكّ رباط أو أطلق أو تعارك[4]، وتصبح الترجمـة في هـذه الحالـة عـلى الـنحو التالي: «لأنك تَعارَكتَ مع 'إلوهيم' والـناس وقـدرت»، ويمكـن الآن فهمها على أن يعقوب لم يتعارك فقط مع 'إلوهـيم' وإنمـا قَـدِرَ عليه أيضًا، إضافة طبعًا إلى مطالبة 'إلوهيم' يعقوب إطـلاق سراحه. وإذا ما عدنا إلى معنى كلمة «يسرائيل»، نلاحظ إنها مركبة مـن كلمـتين: «يسـرا»، أي يعارك أو عارك، و «إيل»، (أي «إله») إذا ما تقيدنا بالـرواية الدينـية وتجاهلـنا الاعتقاد التاريخي الذي يقول بأن «إيل» هو اسم إلهـة كنعانية كان قد آمن بها إبراهيم «الخليل»[5]، والتي أصبحت فيما بعد اسمًا وصفة لإله[6].

إضـافة إلى ذلـك، عـندما خاطـب الربّ موسى قبل دخول بني إسرءيل أرض كـنعان، أمره على النحو التالي: «فإنك لا تسجد لإلهٍ آخر، لأن يهوه اسمـهُ غـيور، إلهٌ غيورٌ هو» (الخروج 34: 14)، وفي أمكنة عديدة أخرى قُيل: «لا يكـن لـك آلهـة أخـرى أمـامي» وذلـك «لأنـي أنا يهوه إلهك إلهٌ غيورٌ» (الخـروج 20: 3–5)، «مـن ذبـح [مـن بـني إسرءيل] لآلهة غير يهوه وحده يهلـك» (الخروج 22: 20)، «هكذا يهوه وحده اقتداه وليس معه إله أجنبي»[7]، «أقـيم عهـدي بـيني وبيـنك وبين نسلِكَ من بعدك في أجيالهم عهدًا أبديًا، لأكـون إلهًا لك ولنسلِكَ من بعدك. وأُعطي لك ولنسلِكَ من بعدك أرض غُربـتكَ، كـل أرض كنعان ملكاً أبديًا. وأكون إلههُم» (التكوين 17: 7–8)، «واتخذتكـم [بـني سرائيل] لي شعبًا وأكون لكم إلهًا» (الخروج 6: 7). هذا إضـافة طـبعًا للعـبارات العديدة التي تأتي على شكل «أنا يهوه إلهكم [بني إسرءيل]» و«يهوه إلهُ العبرانيين» والعديد العديد من الأمثلة الأخرى. ليس هـناك في الـتوراة أي دلالـة أو إشـارة تذكرّ بأن الرّبّ الذي ظهر لإبراهيم وإسـحاق ويعقوب وموسى هو رّبّ جميع بني البشر، وإنما هناك عودة دائمة وتأكيد لا لبس فيه بأن هذا الرّبّ هو «إله العبرانيين» أو إله «بني إسرءيل» وإلـه ذرّيـتهم. زدّ عـلى ذلـك أنه لم يذكر بتاتًا في التوراة أي ذكر أو إشارة لوجوب نشر الديانة ووحدانية الربّ بين الشعوب الأخرى.

يدعـي الباحـث الألمـاني لودفـيغ بـأن المصـطلح الفلسـفي الذي يجوز اسـتعماله لـتعريف الديـن الـيهودي هـو (Monolatry) أو مصـطلح (Henotheism)، والمقصود من ورائهما هو التأكيد على أن الدين اليهودي القديـم هـو ديـن لم يرفض ولم يشكك في وجود إله غير إلههم «يهوه». من هنا فإن «يهوه» أصبح إله خاص لبني إسرءيل ومقصور عليهم فقط، كما أن للشـعوب الأخـرى آلهـتهم المختلفة والتي تعترف بها الديانة التي تطورت لاحقًا بين «بني إسرءيل»[8].

لا يمكـن تقـبل الإدعـاء الشـائع بـين المفسـرين والمـثقفين اليهود بأن المقصـود بـ«إلوهـيم» هـنا هـو الملاك، وذلك ببساطة لأنه في أمكنة أخرى

يطلق على الملائكة اسم «أبناء إلوهيم»[9]، إضافة إلى عبارات مثل «وقال يعقوب ليوسف: إلوهيم القادر على كل شيء . . » (التكوين 48: 3). وعلى ضوء غالبية التفسيرات المهيمنة في المؤسسة الحاخامية والتفسيرية فإنه لا يمكننا تقبّل تفسير يمنح الملائكة قدرة وقوة خارقة أو «قادرة على كل شيء»، خصوصًا وأنّ قوة الملائكة في الديانة اليهودية محدودة جدًا[10]. هناك تفسير آخر طرحه بعض الباحثين، أنّ المقصود من 'إلوهيم' هو «مجلس الآلهة»، وأن صيغة المفرد جاءت لتدل على أحد أعضاء هذا المجلس، أو على المجلس بذاته[11]. ونستدل من هذا كله بأن لـ«يهوه» كانت مكانة خاصة بين الآلهة، ولهذا تمّ ابرازه على أنه هو و'إلوهيم' («يهوه إلوهيم») خلقا «السماوات والأرض» سويةً (التكوين 2: 4)، وبأنه «القادر على كل شيء» (الخروج 6: 7). وفي نهاية الإصحاح الرابع نقرأ: «وعرف آدم أمرأتهُ أيضًا، فولدت ابنًا ودعت اسمه شيثًا، قائلةً: 'لأن إلوهيم قد وضع لي نسلاً آخر عوضًا عن هابيل'. لأن قايين كان قد قتلهُ. ولشيث أيضًا وُلدَ ابنٌ فدعا اسمه أنوش. حينئذٍ إبتدئت الدعوة باسم يهوه»[12]. على ضوء ما ذكر فإنه للوهلة الأولى لا يمكننا فهم الفقرة الأخيرة ومدلولاتها والمعنى من وراء ذكرها في هذه السياق، ولكن فهمًا عميقًا لفكرة تعدد الآلهه في اليهودية من شأنه أن يقنعنا بأن المقصود هو «انتصار» أو اعتلاء «يهوه» قمة سلّم الآلهه. التفسير الآخر الممكن هو أنه بالاعتماد على فهم دقيق لفكرة القداسة عند اليهود يمكننا أن نقول بأن «يهوه» قد حلّ واستقر في ذرّية إنوش ولم يحلّ في ذرّية قايين. يتماشى هذا التفسير بشكل كبير جدًا مع الطرح القادم الذي أودّ أن أتوقف عنده في الفقرة القادمة.

لا يمكن فهم فكرة القداسة وكمون أو حلول الرّبّ باليهود، أو ببني إسرءيل، من دون الرجوع إلى شجرة الأعراق التي يرسمها لنا التوراة في التكوين، تكوين أو خلق العالم وخلق «عرق» بني إسرءيل (بني يعقوب) إلى جانب الأعراق والشعوب الأخرى[13]. فعلى الرغم من أن آدم وحواء قد

أنجبا في البدء قايين وهابيل، إلا أنَّ التوراة ترسم لنا ذرّيّة ابنهم الثالث فقط، واسمه شيت (أو شت)، عوضًا عن هابيل الذي قتلهُ اخيه قايين. تطلعنا التوراة على خمسة أجيال بعد قايين وتتوقف، وتستمر في المقابل في ذكر ذرّية شيت حتى نصل أخيرًا إلى يعقوب (إسرءيل). وعلى الرغم من إنجاب ذرّية شيت العديد من البنين والبنات إلّا أن التوراة تذكر شخصًا واحدًا فقط من بينهم على مدار عشرة أجيال من آدم وحتى نوح: آدم، شيت، أنوش. قينان، مهللئيل، يارد، حنوخ، متوشالح، لامك ونوح. كما ذكرنا فإن كل شخص من هؤلاء قد أنجب العديد، ولكن تتابع التوراة ذرّية واحد منهم فقط، وكما يبدو فإنه الأفضل بعيني الرّب من بين إخوته وأخواته المتبقين وبه حلّ فقط. كذلك ترسم لنا التوراة شجرة الأعراق التي خرجت من صلب نوح، ولكنها تتابع ذرّية واحد منهم فقط، على مدار عشرة أجيال حتى تنتهي بإبراهيم: نوح، شام (سام)، أرفكشاد، شالح، عابر، فالج، رعو، سروج، ناحور، تارح وإبراهيم («الإنسان الكامل»، كيفما يخبرنا التكوين 17: 1)، ومن ثم جاء إسحاق ثم يعقوب (إسرءيل). وكأننا نقول بأن الربّ لم يستطع الحلول أو الكمون بشكل كلي في شخص واحدٍ وإنما كان عليه أن يفعل ذلك على مراحل ومن خلال تنقيّة وترشيح دائمين، إلى أن وصلنا إلى الصفوة الخالصة إلى درجة كبيرة. أن هذا التفسير مطابق جدًا لتفسير بعض الحاخامات اليهود الذين حاولوا إعطاء تفسير زمان اختيار الرّبّ لبني إسرءيل لشعبه المختار: هل اختاره منذ بداية الخلق أم منذ إبراهيم أم يعقوب؟ وهل جاء الاختيار في أعقاب عملية معينة أم لا؟ يقول بعض المفسرين الأوائل للتوراة، بأن الرّبّ قد أخرج من إبراهيم قسمًا من «النفايات»، أو الدناسة، ووضعها في إسماعيل وأبنائه الآخرين من قطورة زوجته، وبهذا فقد خرج إسحاق أكثر نقاء؛ وأخرج من إسحاق قسمًا آخر من «النفايات» ووضعها في ابنه عيسو وأبنائه الآخرين، وخرج يعقوب من صلب إسحاق نقيًا أكثر فأكثر، وهنا تنتهي عملية الترشيح أو الإنتقاء

إذ خرج أبناء يعقوب أنقياء كاملين[14]. هناك أيضًا تفسير مكمل للحاخامات يدور حول مسألة مصدر الشر في الكون، ويتبنى المفسرون التفسير ذاته إذ يدَّعون بأن الرّب ليس طاهرًا كليًا وبأن عملية الخلق جاءت لتخرج الدناسة من الرّبّ وتصبه في الإنسان، وبهذا فإن الرّب يصبح أكثر طهارةً، ولكننا لن ندخل هنا في هذا الموضوع الشائك بسبب تعقيداته اللاهوتية العديدة. نستدل أيضًا من خلال هذه القراءة على أن عملية التنقية أو الترشيح كانت عملية لا نهاية لها، وذلك بسبب تدخل رحم المراة وثدييها في هذه العملية، خصوصًا عندما نقرأ في التكوين بأن للثديين وللرحم دورًا كبيرًا في «خلق» ماهيّة أو التدخل في بلورة طبيعة المولود: «. . بركات الثديين والرحم» (التكوين 49: 25). فعلى الرغم من أن آدم كان «إنسانا كاملاً»، لأن الرّبّ خلقه من دون رحم امرأة أو عامل آخر خارجه، إلا أنَّه خرج من صلب آدم تجسيدًا للخير وتجسيدًا آخر للشر: هابيل وقايين. ولأن «قلب الإنسان شرير منذ حداثته» (التكوين 8: 21)، فكان لابد من 'إلوهيم'، ويهوه على رأسهم، أن يخلقوا طائفة أو شعبًا «لهم» ليستقروا به وذلك ليحافظوا، على الصعيد الروحاني، على ماهيتهم المقدسة على الأرض، ويبنوا هيكلهم الأرضي الذي تستقر وتقيم فيه «روح يهوه»، على الصعيد المادي. أي إن «الهيكل» في مدينة القدس هو مكان استقرار وإقامة الربّ المادية، وهو بيته ولا بيت آخر له سواه عدا السموات، خلافًا للمعتقدات الإسلامية والمسيحية التي ترى أن أي مسجد أو كنيسة هو عبارة عن مسكن أو بيت للرب. بينما كان نوح «إنسانا كاملاً» (التكوين 6: 9)، إلا أنَّه أنجب سام الذي باركه يهوه (أي حلّ فيه) ويافت الذي سكن مع سام من دون أن ينال مباركة يهوه أو أي إله آخر وحام (أب كنعان) الذي لعنه نوح (أي أفرغه من حلول القداسة والربوبة به) (التكوين 9: 26–27)؛ وبينما كان إبراهيم «إنسانا كاملاً» (التكوين 17: 1)، إلا أنَّه كذلك قد خرج من صلبه «ابن الجارية»، إسماعيل، الذي لم

يُلعن ولكنه كان «ابن جارية» وابن «البرية» (أي متوحش)، وإسحاق الذي وعد يهوه أباه إبراهيم أن يوفي عهده من خلال نسل إسحاق ولكن ليس من خلال نسل إسماعيل (التكوين 17:19–21؛ 21: 12؛ 26: 3)؛ وعلى الرغم من أن 'إلوهيم' بارك إسحاق (التكوين 25: 11) إلا أنَّه جاء للعالم بعيسو «ابن البرية» ويعقوب «إنسانا كاملاً» (التكوين 25: 27). يجب الإشارة هنا إلى أن العهد الذي منحه إلوهيم وليس «يهوه» إلى إبراهيم قد تمّت المصادقة عليه وإثباته في عملية الختان، «فتُختنون في لحم غُرلتكم، فيكون علامة عهدٍ بيني وبينكم . . فيكون عهدي في لحمكم عهدًا أبديًا، وأمّا الذكر الأغلف الذي لا يختن في لحم غُرلته فتُقطع تلك النفس من شعبها، إنه قد نكث عهدي» (التكوين 17: 11–14).

يسدل ‹التكوين› ستاره على اثني عشر من أبناء يعقوب، وبهذا فقد تكوّن الشعب الإسرءيلي بالمفهوم العرقي، في عملية تنقيّة وتطهير العرق والتي بدأت مع بداية خلق الإنسان وانتهت بيعقوب. يجب الإشارة إلى وجود إشارات صريحة لعملية تطهير وتنقيّة داخل الجماعة الإسرءيلية الواحدة، في ذرّية يعقوب، ولكن الإطار العام لبني إسرءيل بوصفهم طائفة أو جماعة عرقية انتهى بإسرءيل (يعقوب). تأتي تجربة بني إسرءيل في سيناء ونزول الوصايا العشر والتشريعات والعبادات على موسى لمدّ شعب إسرءيل بالجانب الديني في هويته وبهذا فقد تمّ تأسيس وتجسيد القداسة الإلهية في بني إسرءيل، العامل المادي والعامل الروحاني.

بالمقابل فإن الإشكالية الجوهرية في المنهج التاريخي بأن حقائقها «التاريخية»، والتي يعتمد عليها البحث غير نهائية، وإنها دومًا في محل شك وتبدّل. على الرغم من ذلك، فإنه بوسعنا الكشف من خلال تبنينا للمنهج التاريخي أن «يهوه» الربّ ودين بني إسرءيل إنما هما حكرٌ فعلاً لهم دون الشعوب الأخرى. ان الأسباب التي تقف برأينا وراء قلة الأبحاث في هذا الموضوع، تعود، كما يعلمنا أيضًا المؤرخ الإسرائيلي يغئال عيلام في

بحثه الأخير، جزئيًا إلى حقيقة أن المؤرخين اليهود قد اجتهدوا في تجاهل وطمس هذه القضية، لأنها تسبب لهم حرجًا وإشكالية أخلاقية مع الشعوب الأخرى ومع دينهم ودين أجدادهم كذلك[15]. فصيل من المؤرخين اليهود الذين حاولوا تفسير مفهوم «الشعب المختار»، من خلال تطوير الإدعاء بأن الرّب خصّ اليهود بعد أن دار على الشعوب الأخرى وعرض عليهم توراته إلا أنَّهم رفضوها ولجأ أخيرًا إلى «الطائفة العبرانية» التي رضيت بها، وهو أكثر التفاسير المهيمنة في الشارع اليهودي في العصر الحديث[16]، لم يفلحوا في ذلك لأن ادعاءهم هذا هش جدًا ولا يقوم على أي دلالة أو إشارة تاريخية أو دينية صريحة أو غير صريحة[17].

وقد جاء في بحث ديني للمؤرخ إفرايم أورباخ عدة اقتباسات لمفسرين وحاخامات يهود حاولوا الإجابة عن معنى احتكار الرّبّ وتوراته على يد اليهود وعدم إشراك أو إدخال الشعوب الأخرى بهذا الدين وبالتوراة. كذلك فإنه يعتمد على فقرات من حزقيال وميخا: «وأنت يا ابن آدم، . . ويأتون إليك كما يأتي الشعب، ويجلسون أمامك كشعبي، ويسمعون كلامك ولا يعملون به، لأنهم بأفواههم يظهرون أشواقًا وقلبهم ذاهب وراء كسبهم . . فيسمعون كلامك ولا يعملون به» (حزقيال 33: 30–32)؛ «وبغضبٍ وغيظٍ انتقم من الأمم الذين لم يسمعوا» (ميخا 5: 15). ويذكر لنا الباحث بأن يوليوس قيصر، إمبروطور روما، قد توقف عند هذه المسألة وسأل المبشرين المسيحيين عن المعنى الديني وحكمة الرّبّ في منح توراته وأنبيائه من بين اليهود فقط ولم يرسلها إلى جميع الشعوب الأخرى. إضافة إلى ذلك فقد ظهرت إحدى التفسيرات التلمودية لما جاء في سفر نشيد الأناشيد «أحلفكن يا بنات أورشليم باظباء وبأيائل الحقول، إلا تُيقظن ولا تنبهّن الحبيب حتى يشاء!»[18] يخلص تفسير هذه الفقرة إلى أن الخلاص الحقيقي والكامل للشعب اليهودي سيأتي من خلال المشيئة الإلهية وحدها من دون أي تأثيرات بشرية أو تغييرات تاريخية على هذه المشيئة الربانية،

وإن أي محاولـة بشـرية للـتأثير فيها من شأنها أن تأتي بفعل عكسي، لهذا فقـد اعـتقد الحاخامـات والمفسرون بأنه يجب على اليهود الامتناع عن أي فعـل أو نشـاط جمـاعي يصبو إلى الاستيطان في فلسطين (أرض إسرائيل)، لأن نفي اليهود وتشتيت شملهم جاء من خلال المشيئة الإلهية: «وتعلم الأمم أن بيـت إسـرائيل قد أجلوا بإثمهم لأنهم خانوني، فحجبت وجهي عنهم وسـلمتهم لـيد مضـايقيهم . . » (حزقـيال 39: 23)، كمـا وأن مـثل هـذا النشـاط لابـد له أن يعثّر ويعيق عملية الخلاص وقدوم المشياح.[19] جاء في تفسـير بعـض الحاخامـات المفسرين في الماضي البعيد أن هذه الفقرة تأتي عـلى صـورة عهـد يتضمن ثلاث «شهادات»: يستحلف الربّ بني إسرءيل مرتين (شهادتين)، وشهادة واحدة أخرى يستحلف بها الربّ الأغيار. طالب الرّب بني إسرءيل عدم نكثهما، وتتلخص في التالي: «ألاّ يتمردوا على أمم العـالم، وألاّ يسـتعجلوا الـنهاية»، وتعـاهد مـع الأغـيار «ألاّ يسـتعبدوا بني إسـرءيل أكـثر مـن الـلازم». أمـا التفسـير التلمودي فيتوقف عندها كثيرًا ويولي لها أهمية قصوى حيث يتمّ تفسيرها على نحوين اثنين:

1) إنها تحتوي على ثلاث شهادات وهم: استحلف الرّب بني إسرءيل ألاّ يهاجروا إلى «أرض إسرءيل» دفعة واحدة، وإنما يستطيع عمل ذلك الفرد الواحد منهم وعائلته وليس من خلال مجموعة وليس بهدف إعادة إقامة المعبد ومملكة إسرءيل؛ ألاّ يتمردوا وألاّ يستفزوا أمم العالم؛ واستحلف الرّب الأغيار ألاّ يستعبدوا اليهود كثيرًا جدًا (أو أكثر من اللازم).
2) زيادة على هذه الشهادات الثلاث المذكورة يضيف بعض المفسرين ثلاث شهادات أخرى: ألاّ يكشف أولئك من بني إسرءيل (أو اليهود) الذين يعرفون زمن أو موعد الخلاص للعامة من اليهود؛ وألاّ يحاول اليهود إبعاد أو تأجيل زمن الخلاص، وألاّ يخبروا الناس بأن زمن الخلاص بعيد؛ وأخيرًا ألاّ يكشف شعب إسرءيل أو رجاله أسرار (أو سر) شعب

إسرءيل وخباياهم لأمم العالم (الأغيار). ويقصد بالعبارة الثانية عدم استفزاز الأمم الأخرى وعدم التمرد ضدها. وأما التعبير «أظباء وأيائل الحقول» فقد توقف عنده هؤلاء المفسرون وشرحوه على هذا النحو: «قال الحاخام إليعيزر، لقد قال الرّب لشعب إسرءيل، إذا وفيتم بالعهد كان به، وإن لم توفوا بها فسوف أحوّل لحمكم إلى [طعام] للأظباء كأيائل الحقل»[20].

جاء هذا التفسير، وله أشكال مختلفة بين الحاخامات في الأيام الغابرة[21]، مصدرًا رئيسيًا ارتكز عليه الأدمور يوئيل طيبطلبويم (1886–1979 م)، والذي شغل منصب أدمور منذ (1934 م) للتيار الحسيدي، في كتابه فيوئيل موشي، في تعزيز مناهضته للصهيونية، والذي لايزال حتى يومنا هذا يستعمل برنامجًا فكريًا لمناهضة الصهيونية في فئات معينة في المعسكر الحريدي، خصوصًا بين صفوف أتباعه وبين صفوف فئة نطوري كارتا. ولكن في الوقت ذاته قام عدد ضئيل جدًا من الحاخامات وادعوا بأن هناك العديد من المصادر الدينية التي تؤيد الخلاص باستخدام طرق وأدوات طبيعة[22]، وقد وقف عندها كل من حاخامات «أحباء صهيون» وحاخامات تيار همزراحي بعد ذلك، وبالمقابل حطّوا من أهمية تفسير الفقرة المذكورة في ‹نشيد الأناشيد›. ما يعنينا هنا هو ما تمّ ذكره في التفسير التلمودي الثاني والذي يحذر اليهود من كشف «أسرار» الدين أمام الأغيار، وقد جاء في القرآن الكريم في هذا السياق ما يلي: ﴿ . . وإذا خلا بعضهم إلى بعض قالوا أتحدثونهم بما فتح الله عليكم ليحاجّوكم به عند ربكم أفلا تعقلون﴾ (سورة البقرة 76).

لقد حاول باروخ سبينوزا (1632–1677 م)، الفيلسوف اليهودي الهولندي، جاهدًا أن يقوّض الإدعاء بأن الرّبّ خصّ واختار «العبرانيين» بسبب «ماهيّة» أو ميّزات خاصة بهم، وذلك من خلال الكشف عن تحليل

عقلانـي ومـنطقي لما جـاء في العهد القديم، ولكنه قد أغفل أن مثل هذا التحلـيل العقلانـي والمـنطقي إنما هو تحليل غريب عن جو العهد القديم وأن الـنصّ الـتوراتي لا يحتمل مثل هذا التحليل. وبالمقابل حاول سبينوزا جاهدًا إثبات أن الرّبّ جاء لجميع بني البشر وأنه لم يحلّ في «العبرانيين» أو في «بـني إسـرءيل»، وأنـه لم ينزل توراته لهم وحدهم، ولكنه بهذا قد تجاهل جميع النصـوص التوراتـية الصريحة التي جاءت للتركيز على عكس ذلك تمامًـا[23]، وبـدلاً مـن إعطـاء تفسـير آخر للتوراة فقد اعتمد سبينوزا على تفسـير تـاريخي ونصـوص خـارج العهـد القديـم الـتي تـناقض ما جاء في الـتوراة. وكذلـك الأمـر بالنسبة إلى المؤرخين المسلمين والمسيحيين، وحتى العلمانـيين مـنهم. عـلى سبيل المثال، يحاول الباحث عبد الوهاب المسيري جـاهدًا أن يؤكـد أن «الديـن الـيهودي» «كـان» منذ بدايته «دينًا توحيديًا» ذا رسـالة دينـية لجمـيع بـني البشـر إلا أنَّ الحاخامـات اليهود حوّلوه إلى دين «حلولـي كمّونـي» غير توحيدي ورأوْا أنه حكرٌ لهم، ولكنه لم يحاول العودة إلى أي مصـدر يدعـم رأيه هذا، وذلك لأنه باعتقادي ليس هناك أي مصدر كهـذا[24]. لا شـك في أن بعض الأنبياء اليهود حملوا لواء ذا اتجاه «توحيدي عـالمي أخلاقـي متسام يؤمن بإله يسمو على العالمين، ولا يفضل قومًا على قـوم إلا بالـتقوى»، كما يدعي المسيري، ولكن ذلك لا يثبت ولا بأي شكل مـن الأشـكال أن طبـيعة مفاهـيم الدين اليهودي الأساسي، كما جاءت في الـتوراة، وفي الكتـب اليهودية الدينية الأخرى، تعرّف دين بني إسرءيل دينًا غـير توحـيدي وبأنه «حلولي» طبعًا وغير عالمي بالتأكيد. كما أن العودة إلى الـتوراة بلغـتها الأصـلية لا تـترك مجالاً للشك في أن «يهوه» قد قطع عهدًا أبديًـا مـع بـني إسـرءيل وحدهـم، كمـا يدّعـي المسيري، وذلك لأن العهد القديـم مليءٌ بإشارات تنحصر على بني إسرءيل دون سواهم، ويُذكّر دومًا بهـذا العهـد وهـذه المكانة الخاصة بين الشعوب[25]. إضافة إلى ذلك، على الرغم من التجاهل المتعمّد من قِبل رجال الدين والباحثين، إلا أنَّ العهد

القديم يمنح ميزة القداسة لبني إسرءيل، على الصعيد الديني وعلى الصعيد العرقي، كما ذكر من قبلُ.

لقد توصلنا استنادًا إلى المنهج الديني أو اللاهوتي إلى أن يهوه ودين بني إسرءيل هما حكر على اليهود وحدهم، ونتوصل إلى النتيجة ذاتها إذا ما اتخذنا المنهج التاريخي ركيزة لنا، كما سنفعل في الفقر القادمة، وذلك من خلال عودتنا إلى السياق التاريخي الذي ظهر به «يهوه» لإبراهيم ثم لإسحاق ويعقوب وموسى، وسياق بلورة ركائز الدين والمفاهيم اليهودية المركزية، خصوصًا خلال حقبتي الاستقلال السياسي اليهودي في فلسطين (الهيكل الأول والثاني).

لقد ظهر «يهوه»، الرّبّ، لإبراهيم وإسحاق ويعقوب في سياق تاريخي كانت تفترض الشعوب المختلفة في تلك الحقبة التاريخية، وما بعدها، ولربما حتى ظهور المسيحية[26]، أن لكل شعب أو قبيلة أو منطقة جغرافية إله خاص بهم، وأن ذلك لا يتعارض مع الآلهة الأخرى، بمعنى أن الاعتراف بآلهة مختلفة لا تحط من قيمة آلهة القبيلة أو المنطقة الجغرافية ذاتها، الأمر الذي خلق انسجامًا بين الشعوب والقبائل القديمة وعدم انتشار الحروب الدينية فيما بينها. كيف يمكن لمن يعترض على ذلك أن يفسر القصة المذكورة بالتوراة والتي تخبرنا تفاصيل وسبب هرب يعقوب من بيت خاله لابان، أبي زوجاته، الذي جاءه يطالبه أن يعيد إليه «آلهته»، التي سرقتها راحيل (زوجة يعقوب) من بيت أبيها، وفي الوقت ذاته أخبره لابان بأن «إله أبيكم كلمني البارحة قائلاً: احترز من أن تكلم يعقوب بخير أو شر» (التكوين 31: 29). وعندما سأل لابان عن سبب هرب يعقوب أجابه الأخير أنه قد قسى عليه كثيرًا و«لولا أنّ إله أبي إله إبراهيم . . كان معي، لكنت الآن قد صرفتني فارغًا» (التكوين 31: 42). كيف يمكن تفسير حقيقة أن لابان تيقّن بأن الهًا كلّمه ولكنه رغم ذلك عاد إلى آلهته، أو كما سماهم هو «إلوهاي»، أي آلهتي. باعتقادي لا يمكن تفسير ذلك من دون

الأرضية الأساس للمفاهيم الدينية القديمة التي توقفنا عندها من قبلُ. عندما سكن يعقوب وأولاده في منطقة نابلس، وفي أعقاب مخاطبة «إلُوهيم» إيّاه، طلب يعقوب من أبنائه ما يلي: «اعزلوا آلهة الغرباء التي بينكم وتطهّروا وأبدلوا ثيابكم . . فأعطوا يعقوب كل آلهة الغرباء التي في أيديهم . . » (التكوين 35: 2–4). وفي أمكنة أخرى توجّه يعقوب إلى أبيه إسحاق بعبارات مثل «إنّ يهوه إلهكَ قد يسّر لي» (التكوين 27: 20). وعليه، كيف يمكن تفسير ذلك من دون العودة إلى المفاهيم الدينية الأساسية؟ إن التفسير الأكثر قربًا وانسجامًا مع هذه المفاهيم ومع هذا السياق الثقافي الديني هو ان الآلهه لم تكن فقط آلهة شعوب وطوائف ومجموعات وإنما كانت أيضًا آلهة لأفراد أيضًا، بمعنى أن هناك آلهة خاصة لأفراد إلى جانب الآلهة المختلفة الأخرى. فإن «يهوه» هو إله يعقوب، ولكنها، كما يستدل من الفقرات المذكورة أعلاه، ليست بالضرورة إله ذرّيته. يمكننا الادعاء أيضًا بأنه حتى في الإمبراطوريات القديمة العظمى، مثل مصر وبابل والصين واليونان والفرس، وكلٌ منها اعتقدت بأنها هي وآلهتها مركز الخليقة، لم تلغ أي منها وجود آلهة مختلفة لشعوب مختلفة، ولكنها بالطبع أضعف من تلك التي يعبدها أبناؤها، خصوصًا وأن حضارات عريقة كهذه تطورت وازدهرت وكان لكل منهن أسفارها الدينية الخاصة التي تقصّ على أبنائها حكاية خلق آلهتها الكون بما فيه من أُنس وأُرواح وطبيعة وممالك ومدن وملوك وقصور وجبال وبحار[27].

إن قدسيّة الطائفة الإسرءيلية ترفعها إلى مستويات فوق تاريخية وتحط من وطأة الأحداث والتغييرات التاريخية، الدنيوية، والمسّ بها والحدّ من زخمها، وكل ذلك لأن الرّبّ قد حلّ واستقر في بني إسرءيل وإنه يرافقهم في شتاتهم واستقلالهم، هذا هو المعنى الباطني للعهد الأبدي الذي عقده مع إبراهيم وإسحاق ويعقوب. من هنا يمكننا أن نفهم بدقة مصطلحات أو تعبير مثل "اليهوديّة كوحدة ذات ماهيّة" (Jewishness)، والتي تفترض

علاقة عضوية وميتافيزيقية بين أبناء الديانة الإسرءيلية في كل زمان ومكان، بمعنى أن هذه الوحدة قائمة خارج تفاصيل وأحداث وظروف التاريخ البشري وتتعداها. لهذا فإن هذه الوحدة «تتمثل في وحدة الهوية والشخصية والسلوك، وفي أشكال مختلفة من التضامن، وفي نهاية الأمر في القومية اليهودية وفي الشعب اليهودي الواحد ذي الهوية الواحدة المتواصلة منذ يعقوب، 'إسرءيل'، وكذلك في التاريخ اليهودي الواحد»، كما يذهب المسيري، ويضيف أن البعض يذهب إلى الاعتقاد بوجود «عرق يهودي واحد». ويدور الاعتقاد بين اليهود، وخصوصًا بين صفوف الحريديم والصهاينة المتدينين منهم، إلى وجود تواصل واستمرارية في هذه الوحدة لم تنقطع ابدًا منذ يعقوب والخروج من كنعان ومصر القديمتين وحتى يومنا هذا، بمعنى أن يهود عصرنا ليسوا فقط أحفاد بني إسرءيل[28]، الذين تعاهدوا مع الربّ (يهوه) على جبل سيناء، وليسوا فقط أحفاد يعقوب الذي تعارك مع «إلوهيم» وتغلب عليه، وليسوا فقط أحفاد إسحاق بن إبراهيم (الخليل) بن تارح (صانع الأصنام في مدينة أور الكلدانية)، وإنما هم أيضًا أحفاد آدم من جهة ابنه الثالث شت. ويدعي المؤرخ الألماني هانس كونج في بحث له بأن «المجموعة البشرية التي انتسبت إلى قبائل آرامية» [المقصود بنو إسرءيل لاحقًا]، قد عزموا منذ بداية هجرتهم إلى أرض كنعان إلى خلق «كيان عرقي وديني»[29]، إلا أنَّنا نختلف مع الباحث حيث إن تكّون هذا الكيان قد اكتمل قبل هجرتهم إلى مصر، كما كشفنا من قبل.

من شأن هذه العرقية المتخيلة أن تفسر لنا التشديد والإصرار الكبيرين على متابعة شجرة العائلة الإسرءيلية منذ آدم ثمّ إبرام (اسم إبراهيم الخليل قبل تعاقد الربّ معه)، وحتى فترات متأخرة من تاريخ تدوين التفسيرات الشفوية للتوراة. إن التعليق الذي جاء به الباحث برهان غليون في هذه المسألة يمثل ادعاء غالبية المؤرخين المسلمين والعرب في عصرنا، ويقول الباحث:

وإذا كانت فكرة التّيه والضياع بقيت لاصقة نهائيًا بالتاريخ اليهودي فذلك بالضبط لأن بني إسرءيل فهموا من ملكوت الله مملكة زمنية خاصة بهم ومقتصرة عليهم، بدل أن يفسروه على أنه طريق تجاوز المملكة الزمنية نفسها. وقد كان من نتيجة ذلك إجهاض الدعوة نفسها وتحوّل الدين-الجماعة إلى طائفة مغلقة على نفسها، تفتقر إلى روح العالمية الإنسانية والقوة الروحانية في الوقت نفسه. فالفضيلة التي تحتكر من قِبل شعب، أو التي يعتقد أنها لا تنطبق إلا عليه، تتحول إلى مصدر لكل الرذائل الممكنة وتصبح كارثة عليه. هكذا تحولت الرسالة العالمية التوحيدية هنا إلى نزعة تمرديّة انعزالية خارجية»[30].

يكتنف باعتقادي مثل هذه الآراء عدم فهم عميق لركائز ولمفاهيم الديانة اليهودية الأساسية وتطورها على مرّ العصور المختلفة، ويمكننا بسهولة لمس المفارقات التاريخية (Anachronism) في مثل هذه الآراء. المقصود هنا هو محاولة إسقاط تفسير الواقع الحالي بمفاهيمه وقيمه ومعاييره الأخلاقية والاجتماعية والثقافية والعقدية على الماضي، وهذا الشيء مرفوض طبعًا. فعلى سبيل المثال، يدعي غليون أنّ «بني إسرءيل فهموا من ملكوت الله مملكة زمنية"، وهذا طبعًا غير دقيق بتاتًا، حيث فهم "اليهود"، وعلى مرّ جميع العصور (ما عدا فترات قصيرة جدًا لا تتعدى قرنين من الزمن)، من ملكوت الله مملكة غير زمنية وفوق تاريخية، الشيء الذي يبدو واضحًا جدًا، على سبيل المثال، في تفسيرهم للشتات (غلوت) كمملكة زمنية تاريخية وعودة المشيّاح في نهاية التاريخ الزمني، وهناك مصطلحات عبرية عديدة تشير إلى هذا التفسير، مثل "حزون أحريت هياميم"، "هكيتس"» . . إلخ. وباعتقادي يقصد غليون هنا التفسير الصهيوني لليهودية والذي لا شك بأنه يختلف كليًا عن سائر التفسيرات الدينية اليهودية حتى ظهور الصهيونية، وذلك كونه تفسيرًا يرتكز على

روح معينة للحداثة، التي تفترض حصر الحياة البشرية في المملكة الزمنية وتجاهل المملكة السماوية أو الإلهية أو قلّ رفضها كليًا[31]، على الرغم من اعتقادنا بأن تيارات مركزية في الصهيونية اعتمدت وقامت على مفهوم مغاير، كان قد هيمن فترة من الزمن في نهاية العصور الوسطى الأورُبية ويتلخص في مفهوم «التاريخ المقدس» (Historia Sacra)، الذي يتوخى تحقيق الرؤى المشيحانية أو الرّبانية الدينية عن طريق الفعل والنشاط البشريين[32]، كما نلاحظها بشكل واضح جدًا في خلفية «الحروب الصليبية» الدينية وفي فكر مؤسس التيار الديني الصهيوني أبراهام يتسحاق هكوكن كوك (1865-1935 م) ومرجعيته الأولى.

تتجلى أهمية مسألة الدين اليهودي ركيزةً عرقية أو اليهود مجموعةً عرقية في مسألة خوف اليهود على مرّ العصور الاندماج بالشعوب الأخرى وبقائهم أقلية صغيرة على الرغم من حقيقة أنهم شكلوا في فترات معينة قوة كبيرة، وبالطبع كان باستطاعتهم نشر الرسالة الدينية بين الشعوب الأخرى، وبهذا يتمّ زيادة عددهم وتعزيز قوتهم بين الأمم. لقد فسّر قديمًا رجال دين يهود ومفسرين في فترات لاحقة مصطلح «الشعب المختار» ليس فقط بوصفه أمّةً دينية وإنما أيضًا عرقًا حلَّ فيه الرّبّ. ومن بين المصطلحات التي تشير إلى ذلك تفسير التعبير «شخيناه»، المشتق من فعل «شخان» أي أقامت أو استقر، والـ«شخيناه» هي إذن إقامة وحلول واستقرار الرّب ببني إسرءيل. ولابد لنا هنا التمييز بين «بني إسرءيل» وبين «اليهود». فكما هو معروف، فإن المقصود بـ«بني إسرءيل» هم أحفاد إسرءيل، الكناية الإلهية ليعقوب الذي تعارك مع «إلُوهيم»، كما مر من قبلُ. من الواضح أن المقصود ببني إسرءيل هو المعنى العرقي، وعلى هذا النحو فعلاً فسرها كهنة وحاخامات اليهود، ولهذا قال حكماء اليهود قديمًا «حتى وإن أذنب [فلان فسيبقى] إسرءيل»[33]، ومازالوا يرددونها وتعدُّ إحدى القناعات اليهودية الراسخة في عصرنا الحاضر. المقصود بهذه العبارة: حتى لو

استبدل اليهودي دينه فسيبقى من أبناء إسرءيل. في مقابل ذلك، هناك عدة روايات حول جذور تسمية أبناء الديانة الإسرءيلية، وهو المصطلح الصحيح تاريخيًا إذا كان فعلاً المقصود بالديانة «اليهودية» القديمة أو التاريخية، كما يسميها الباحثون، فغالبيتها تشير إلى تلك الطائفة الإثنية التي سكنت في مملكة يهوذا، والتي ضمت أبناء يهوذا، ذريته وأفراد من أسباط أخرى استسلموا لقوة مملكة يهودا العسكرية، بعد هجرة باقي الأسباط الإسرءيلية إلى بقاع الأرض المختلفة[34]. نستخلص أن «اليهود» هم ليسوا بني إسرءيل وإنما جزء صغير منهم، ومحاولة الحركة الصهيونية تجميع جميع «اليهود» في فلسطين إنما هي، على المستويين الديني والقومي، محاولة سياسية لإعادة بناء «بني إسرءيل» من جديد. ولكن على صعيد آخر فإن ما نطلق عليه اليوم «اليهودية» ما هي إلا علاقة روحانية دينية-عرقية متخيلة تربط جميع «اليهود» سويًا، كما تربط غالبية الشعوب. ولهذا فهنالك فجوة كبيرة بين الـ«يهود» وبين «بني إسرءيل» على الصعيد العرقي. فلو كان هنالك تطابق تام بين الاثنين لما استطاعت اليهودية قبول أشخاص أو مجموعات يرغبون في الدخول إلى الدين اليهودي. ولكن قبل استخلاص النتائج في هذا الموضوع علينا التوقف عند الحقيقة التي تتلخص في أن قبول أشخاص يرغبون في اعتناق الدين اليهودي كان إشكالية كبيرة وعملية معقدة للغاية. وقد كان يشار إلى المتهوّدين ولذريتهم دومًا بالتعبير العبري «غريم»، جمع كلمة «غر» أي من كان بالأصل من غير سلالة «بني إسرءيل»، وإنه «التحق» أو «لصق» (نسفاح أو ندباك) باليهود أو ببني إسرءيل. فعلى سبيل المثال لا الحصر، على الرغم من اعتبار روت، زوجة بوعز اليهودي، صدّيقة يهودية إلا أنَّه كان يشار إليها دومًا كـ«روت المؤابية»، التي دخلت إلى الدين اليهودي، أي إنها «غرا»، حتى التصق الاسم «مؤابية» باسمها وتحوّل اسمها إلى «روت المؤابية» وعلى الرغم من تصريحها: «شعبك شعبي وإلهك إلهي» (راعوث 1: 16). وتقصّ علينا الخروج أنه عند

ارتحال «بني إسرءيل» من أرض مصر «صعد معهم لفيفٌ كثيرٌ أيضًا . . » (12: 38)، وعليه فإن العديد من الأغيار «التصقوا» إلى «بني إسرءيل»، وعلى الرغم من أنهم تقبلوا الرسالة الدينية التي جاء بها موسى وعملوا بها، إلا أنَّه تمّ إخراجهم من طائفة «بني إسرءيل» في وقت لاحق (في القرن السادس ق م)، كما يخبرنا سفر نحميا: «في ذلك اليوم قُرئَ في سفر موسى في آذان الشعب، ووجد مكتوبًا فيه أن عمونيًا وموآبيًا لا يدخل في جماعة إلوهيم إلى الأبد، . . ، ولما سمعوا الشريعة فرّزوا كل اللّفيف من إسرءيل» (13: 1-3).

من شأن موضوع مكانة المتهوّد، الدخيل، الذي اعتنق اليهودية أو ال«غر/ <جر>»، أن يكشف لنا زاوية أخرى لطبيعة مفاهيم الدين اليهودي الأساس وطبيعة الجدل الدائم بين الأوساط اليهودية حول الهوية اليهودية «من اليهودي؟»، في الحقيقة إنه موضوع شائك جدًا في تاريخ اليهودية، وذلك لأن النظرة إلى هذه الفئة المتهوّدة تقلبّت وتناقضت عبر العصور المختلفة[35]، ولكن، وعلى الرغم من ذلك، علينا رسم خطوط عريضة للتطورات والتغييرات التي حصلت.

يُعد موضوع اعتناق الديانة اليهودية، أو التهوّد، أحد المواضيع المحرجة جدًا لليهود، وذلك لأنه يكتنف بين طياته الطبيعة العرقيّة أو القبليّة للدين اليهودي. ولا شك في أن الصراع الحاد بين ممثلي اليهودية الدينية التقليدية (والحريدية)، المعارضين للتبشير ولتشجيع التهوّد، وبين التيار الإصلاحي في اليهودية، الذين لا يمانعون مبدئيًا وفعليًا التهوّد، منذ بداية القرن التاسع عشر وإلى يومنا هذا، هو تعبير عن الصراع الذي بدأ داخل اليهودية منذ مطلع العصر الحديث بين الطرف التقليدي، الذي يحاول التشبث بالطبيعة اليهودية القبلية العرقيّة، والطرف المُتمثل في التيار الإصلاحي، الذي حاول ومازال يحاول تغيير هذه الطبيعة واقتلاعها من جذورها واستبدالها بطبيعة عالمية وإنسانية على غرار طبيعة الديانات

التوحيدية الأخرى، الإسلامية والمسيحية. وقد تجاهل المؤرخون جميع أشكال منع نشر الديانة اليهودية وركّزوا على تلك المحاولات الفردية التي انتهجها بعض المفسرين والحاخامات الذين دعوا إلى نشرها بين الشعوب[36].

للغة ولمفرداتها تاريخ أيضًا، وتتبدل معانيها وفق الحقبة الزمنية والثقافة المهيمنة. لهذا فإن للفعل التوارتي «غر» معاني عديدة، ترتبط بالسياق التاريخي. يعني الفعل «غر» معجميًا أقام، سكن أو استقر، ويشير الاسم «غر»، وجمعها «غريم»، على المستوى اللغوي، حسب ما هو مذكور في التوراة، إلى مكانة الإنسان الذي أقام بشكل ثابت في بلد ليست بلده الأصلية. كما يشير هذا المعنى إلى أن هذا المهاجر والمقيم في بلد ليست بلده هو مختلف من الناحية العرقية والدينية عن سكان المنطقة التي يقيم عليها، فقال الرّبّ لـ«ابرام» ما يلي: «اعلم يقينًا أن نسلك سيكون غر في أرض ليست لهم . . » (التكوين 15: 13)؛ وعندما ماتت سارة ذهب إبراهيم إلى سكان حبرون الحثّيّين يخاطبهم «أنا غر ونزيل عندكم . . » (التكوين 23: 4). أما بعد نزول التوراة على موسى وعندما كان بنو إسرءيل مازالوا في تيههم في صحراء سيناء فقد بدأ استعمال كلمة «غر» حيث أصبحت تعني الشخص غير التابع لبني إسرءيل[37]. على سبيل المثال، عندما خرج بنو إسرءيل من مصر خرج معهم أشخاص آخرون لا ينتمون إليهم، وقد أطلق عليهم اسم «غريم» (أو «عيرب راب» بمعنى لفيف كثير، كما ذكرنا قبل قليل)، على الرغم من أنهم قد تقبلوا وآمنوا بنبوءة موسى وأقاموا العبادات الدينية التي أمر بها (الخروج 12: 48). وقد ذكر مصطلح «غر» بتفعيلاته المختلفة في التوراة لاحقًا في سياق الغرباء واللاجئين والعاملين في الحقول والضعفاء. ويطلعنا أحد الباحثين الإسرائيليين المعاصرين (شالوم رتصبي) إلى أن "الغر" ليس كل من أقام واستقر في بلد ليست بلده الأصلية وإنما هو أيضًا كل إنسان لا ينتمي إلى "العرق الإسرائيلي" مع أنه ابن البلد الأصلي (رتصبي 2001، 117).

أخـذ مفهـوم «غـر» معـنى إضـافيًا، وبشكل خاص بعد أن تحوّلت المنظومة الدينـية لموسـى ومن جاء بعده من حاخامات وأنبياء بني إسرءيل، بعد سبي بابل، إلى دين وليست فقط طائفة إثنية من الناس. يشير هذا المعنى الجديد إلى أن كـل مـن لـيس مـن بـني إسـرءيل ولكنه قبل بالمنظومة الدينية لبني إسـرءيل وعمـل وفقهـا يعـد «غر»، وهو المعنى ذاته الذي لايزال يستعمل حتى يومنا.

أمـا على الصعيد الديني فقد أعلم الرّبّ بني إسرءيل أن «لكم وللـغر الـنازل عـندكم فريضة واحدة دهريّة في أجيالكم، مثلكم يكون مثال الـغر أمـام الرّب. شريعة واحدة وحُكمٌ واحد يكون لكم وللـغر النازل عندكم» (العـدد 15: 15–16). وكل «غر» كان باستطاعته، على الصعيد الرسمي، أن يـتزوج مـن بـنات إسرءيل، أن يدخل في «كهال يهوه» (أي «جماعة يهوه») أو «كـلال يسـراءيل» (بمعـنى المجموعـة الإسـرءيلية)، عـدا أشـخاص مخصيين ومجـبوبين وأشـخاص أصلهم من العمّونيين أو المؤآبيين، وفقط بعد عشرة أجـيال يمكـن لأحفـادهم التزوج من إسرائيليات. كذلك الأمر بالنسبة إلى هؤلاء الذين من أصل مصري أو أدومي، ولكن في حالتهم فقد قيّدوا حتى الجـيل الثالث فقط، ويمكنهم بعد ذلك التزاوج من الإسرءيليات[38]. يجب التنبـيه هـنا إلى أن شرط هذا التزاوج طبعًا هو تهوّد الجانب غير اليهودي، ولـيس العكـس لأنه جاء تحريم صريح في التوراة يمنع اعتناق أي دين آخر وعـبادة آلهـة غـير يهـوه (التثنية 7: 1–6): «متى اتى يهوه إلهك إلى الأرض التي أنت داخل إليها لتمتلكها، وطَرَدَ شعوبًا كثيرة من أمامك . . ، ودفعهم يهـوه من أمامك إلهك أمامك، وضَربهم، فإنك تحرمهم، لا تقطع لهم عهدًا، ولا تشـفق علـيهم ولا تصـاهرهم. ابنـتك لا تعـطِ لابـنهِ وابنَـتهُ لا تَأخُذ لابـنكَ. لأنـه يَـرُدُّ ابـنكَ من ورائي فيعبُد آلهةً أخرى، فَيَحمى غضبُ يهوه علـيكم ويهلكـكـم سـريعًا. ولكـن هكذا تفعلون بهم: تهدمون مذابحهم،

وتكسرون أنصابهم، وتقطعون سواريهم، وتحرقون تماثيلهم بالنار. لأنك أنت شعب مقدّس ليهوه إلهك» (راجع كذلك الخروج 34: 16).

لم تعترف اليهودية بوصفها مؤسسة دينية بالتهوّد مفهومًا أو نشاطًا دينيًا، «وإنما عدّتها إحدى الضروريات الأرضية ونتيجة لها»[39]، وذلك لأنه تمّ عدُّ اليهودية أنها طائفة دينية وعرقية في آن واحدٍ، ولم يكن ذلك غريب قط في العالم القديم، وإنما كان منسجمًا معه ومع مفاهيمه للدين وللألوهية. نقرأ على سبيل المثال: «إلهك إلهي وشعبك شعبي» (راعوث 1: 16)، فالإيمان بآلهة يحتّم أيضًا الدخول في الشعب، أي الاندماج بالشعب والذوبان فيه والتحوّل من شعب إلى آخر[40]. كذلك الأمر في حالة رئيس جيش مملكة آرام، (الملوك الثاني 5: 16)، الذي اعترف أن «لا إلوهيم على الأرض إلا في إسرءيل»، ولكنه، وعلى الرغم من ذلك، لم يستطع الدخول في دين إسرءيل لأن ذلك يتطلب منه تبديل انتمائه لشعبه وتبديل هويته الشخصية المستمده منه. أضف إلى ذلك حقيقة أن كل مقيم بين شعب أو طائفة أو قبيلة في العالم القديم كان لابد له أن يسجد ويعبد آلهتها ومن دون ذلك لا يستطيع الإقامة بينها. إن هذه الحقيقة التاريخية دقيقة جدًا خصوصًا في حالة اليهود لأن هناك تحريم مطلق لا يحتمل أي تأويل أو تفسير مرتكز على أمر يهوه ان لا يسمحوا لإقامة شعوب أو أفراد في ديارهم خوفًا من تبديل آلهة اليهودي بآلهة أخرى، وقد جاء في الخروج «لا يسكنون في أرضك لئلا يجعلونك تخطئ إليّ. إذا عبدت آلهتهم فإنه يكون لك فخاً» (23: 33)[41]. في مقابل ذلك فإننا نقرأ أيضًا في أقوال بعض الأنبياء عبارات وأحلام يمكن تفسيرها على أنها تنطوي على حلم الأنبياء بترك جميع الشعوب آلهتها والدخول إلى اليهودية[42]. وفي أعقاب سبي اليهود إلى بابل (587 ق م) تحوّل مفهوم الغر من مفهوم الإقامة إلى مفهوم التهوّد[43]. ظهرت في القرن الخامس قبل الميلاد معركة الأنبياء عزرا ونحاميا للحدّ من ظاهرة الزواج المختلط التي بدأت في التفشي بين اليهود، وذلك بعد بناء الهيكل الثاني

بفترة قصيرة، وإصرارهم على واجب التزام اليهود عدم مخالطة الأغيار والعيش بمعزل عنهم، وطرد جميع الأغيار وأولادهم والزوجات غير اليهوديات اللاتي تزوجن من أشخاص يهود وأولادهن، وعدم موافقته على تهوّدهن[44]. وقد علّق المفكر الفرنسي غبينو في كتابه العنصري ‹مقال حول عدم المساواة بين الأعراق› والذي صدر بين عامي (1853-1855 م) بأن اليهود هم الأمة القديمة الوحيدة التي تنبهت لخطورة اندماج الأعراق ولواجب الحفاظ على طهارة العرق الأمر الذي أدى بها في عصر عزرا ونحاميا الإعلان عن حربهم ضد الزواج المختلط. ويكشف لنا بعض الباحثين أنّ القرنين ما قبل الميلاد شهدا حركة دعوة إلى إعتناق الديانة اليهودية، وظهرت هذه الدعوات خصوصًا في الأدبيات اليهودية التي تأثرت بالفلسفة اليونانية والتي نشرت أيضًا باللغات اليونانية والرومانية، وربّما لأن ذلك جاء في أعقاب ضياع «قبائل إسرءيل العشرة المفقودة» في أرجاء المعمورة وذوبانهم بين الشعوب الأخرى قبل ذلك السبي البابلي بعدة قرون (حوالي سنة 721 ق م)، مما يدل على الزيادة الملحوظة التي طرأت في بداية القرن الأول قبل الميلاد لعدد اليهود في العالم، حسب بعض الإحصاءات، إلى ثمانية ملايين[45]. ويعلمنا متّى، رسول عيسى بن مريم، بأن العديد من اليهود دعوا إلى اعتناق اليهودية ولكنهم منحوهم مكانة دينية متدنيّة جدًا لكونهم ليسوا من بني إسرءيل، وهذا لسان متّى: «ويل لكم أيها الكتبةُ والفرّيسيّون المراؤون، لأنكم تطوفون البحر والبر لتكسبوا دخيلاً [غرا] واحدًا، ومتى حَصَلَ تصنعونه ابنًا لجهنم أكثر منكم مضاعفًا!»[46]. زد على ذلك أنه كان تحريم ديني للغريم أن يقرؤوا صلوات معينة وأن يرددوا عبارات مثل «الأرض التي منحتنا إياها»، «واقسم الرّبّ لآبائنا أن يمنحنا إياها»، وعليه أن يقول بالمقابل، «الأرض التي منحتها لإسرءيل» أو «وأقسم الرّبّ لآباء إسرءيل . . » إلخ، وفي جميع العبارات الأخرى التي ترجع إلى بني إسرءيل عليه ألاّ يشمل نفسه بها[47]. هناك آراء تمنع الغر القضاء بين

أشخاص من بني إسرءيل حتى في أمور بسيطة وإنما يستطيع القضاء فقط بين غريم مثله. وكان على الغر التخلي عن جميع أفراد عائلته والانقطاع عنهم كليًا، ويتم قطع صلة الدم كليًا مع عائلته أو قبيلته القديمة، واستبدال اسم عائلته باسم «بن أبراهام»[48]، وفي حال موته قبل أن ينجب أو أن يتزوج بعد تهوّده، فقد قضى الشرع اليهودي أن تكون أملاكه مستباحة ولا يستطيع توريثها لأبنائه أو لعائلته السابقة (قبل تهوّده). أما بعد الإعلان عن المسيحية دينًا للإمبراطورية الرومانية، في القرن الرابع الميلادي، فقد منعت الكنيسة والسلطة السياسية الدعوة أو اعتناق اليهودية وطاردت الذين خالفوا ذلك. ولم تتبدّل هذه القوانين في الدول والكنائس الأورُبية حتى مطلع العصر الحديث. أما الموقف المهيمن بين رجال الدين اليهود، منذ مطلع العصر الحديث، فيتلخص في رفض دعوه التهوّد، وفي حالة تصميم شخص على اعتناق اليهودية فلا يحق للمؤسسة الدينية اليهودية رفضه، ولكنها تشدد بأنها توافق على ذلك فقط لأنها مرغمة ولا سلطة لها للرفض، أي إن موافقتها تعدّ موافقة مع امتعاض شديد، وذلك بسبب صعوبة الشرط الذي جاء في الشريعة والذي يلزم معرفة الدافع «الحقيقي» للمتهوّد[49]. ينبع هذا الرفض للدعوة وللتهوّد في الدرجة الأولى من الاعتقاد بأن «الفجوة بين اليهودية وبين الشعوب الأخرى تظهر شرخًا جوهريًا وأوليًا مطلقًا بين عوالم لا عبور ولا احتكاك بينها تقريبًا»، كما جاء في أقوال أحد الحاخامات، و«ليتها تأتي ساعة نهوض وإحياء ذرّية إسرءيل (زيرع يسراءيل) بين الشعوب في كل أيام شتاتنا، ولا يزيد علينا شخص غريب ليس من أمّتنا»[50].

بهذا فقد تحوّلت اليهودية في أذهان اليهود أنفسهم إلى نوع من النزعة العرقية، مطابقة لما رأينا في «بني إسرءيل»، فالرب يحّل فيهم دون سواهم، ولهذا فقد أصبح الإنسان والشعب اليهوديين، حسب كل التفسيرات اليهودية المهيمنة، مقدّسين يحّل بهما الرّبّ ويسكن فيهما («شخيناه»)،

خصوصًا وأن يهوه لم يعدّهم أولاده فقط إنما شعبه أيضًا، كما جاء في التثنية (14: 1-2): «انتم أولاد ليهوه إلهكم . . لأنك شعب مقدّس ليهوه إلهك، وقد اختارك يهوه لتكون له شعبًا خاصًا فوق جميع الشعوب الذين على وجه الأرض». كما نرى فإن هذه التفسيرات لم تأت من عبث، ولا مجرد من «التفسيرات المختلفة للتوراة»، كما يعتقد البعض، فهناك فقرات وتعابير عديدة في التوراة تصف بني إسرءيل بشكل مباشر وصريح شعبًا وأفرادًا «مقدّسين»[51]. تنبع هذه القدّسية من اعتقاد اليهود بأن مصدر الوحدة والماهيّة اليهودية هو حلول الروح الإلهية وكمونها في اليهود جماعةً وأفرادًا[52]. إضافة إلى النصوص الدينية التي توقفت عند هذه القدسيّة وافترضتها، كذلك فإن رجال سياسة كثيرين في الحركة الصهيونية وفي دولة إسرائيل في عصرنا يعتقدون ذلك، ويكفي أن نقتبس جملة لبن غوريون، مؤسس دولة إسرائيل، حيث قال إن «في اليهود فضائل ثمينة لا مثيل لها عند الشعوب الأخرى. من دون هذه الفضائل لم نستطع الاستمرار والتواصل ولم نستطع الوصول إلى ما نحن عليه اليوم [الاستقلال السياسي وبناء دولة لليهود أو دولة يهودية] . . فكل اليهود أبناء ملائكة، ولهم نصيب في الرؤيا اليهودية القديمة»[53]. في أحد الأدبيات التي صدرت حول موضوع «الاستراتيجية الأمنية والسلاح الذرّي في إسرائيل»، يقول شلومو أهرونسون، وهو باحث ومحاضر في الجامعة العبرية، في دعم أطروحته التي تقول إن الواجب الأخلاقي أولاً ثم الخصائص الثقافية وأخرى غيرها تحتّم جميعها أن تكون لدولة إسرائيل الشرعية المطلقة بأن تملك وحدها سلاحًا ذريًّا في الشرق الأوسط وواجب تدمير أي سلاح ذرّي في أي دولة أخرى في الشرق الأوسط، وكل ذلك لأن الشعب اليهودي هو «شعبٌ أخصّ»، بالاعتماد على ما جاء في التوراة «لأنك أنت شعبٌ مقدسٌ ليهوه إلهك، إيّاكَ قد اختار يهوه إلهك لتكون له شعبًا أخصَّ [عام سجوله] من جميع الشعوب الذين على وجه الأرض»(التثنية 7: 6)، ولأنه «الشعب المختار»،

كما جاء في التوراه، على سبيل المثال لا الحصر: «وقد اختارك يهوه لتكون له شعبًا خاصًا فوق جميع الشعوب الذين على وجه الأرض» (التثنية 14: 1 -2). إضافة طبعًا إلى «العقلانية البالغة» التي يتسم بها اليهود، على حدّ تعبيره، ويصل هذا الباحث إلى حدّ الادعاء بأن الأخلاقيات الإنسانية الحديثة برمتها والأفكار التنويرية العلمية الحديثة ما هي إلا ترجمة لأخلاقيات التوراة والتراث الفكري الديني اليهودي![54].

ويقوم كتاب ‹روما وأورشليم› (1862 م) للمفكر اليهودي الألماني موشي هس (1812–1875 م)، والذي يعد أحد أهم المبشرين بالصهيونية، على الفرضية بأن اليهود هم عرق مختلف عن باقي الأعراق البشرية وأنه عرق تاريخي لم يندثر أبدًا. وعلى الرغم من محاولة العديد من الباحثين التقليل من أهمية هذا الموضوع في كتابات هس، ومحاولتهم تفسير هذه «العرقية» عنده بأنها نتاج للغة العصر الأوربُية التي لم تقصد بالعرق ذلك المعنى الحديث والعلمي للكلمة وإنما كان المقصود بها الشعوب أو الأمم، كما يحاول على سبيل المثال المفكر الإسرائيلي شلومو أفينيري جاهدًا تسويغ ذلك[55]. وباعتقادنا فإن حقيقة استعمال هس بعضًا من المفاهيم اليهودية العرقية الأساس في هذا الكتاب، مثل مفهوم أن اليهودي يبقى يهوديًا حتى بعد تغييره لديانته، لا يمكن تفسيره بشكل مغاير سوى تفسير يرى باليهودية عرقًا بالمفهوم البيولوجي الحديث للكلمة. وفي إجابة هس للمعادين للسامية الذين يدعون بأن «العرق اليهودي» هو «عرق وضيع»، يجيب هس بأن العكس هو الصحيح، فالعرق اليهودي حافظ على ميزاته البيولوجية الخاصة في ظروف صعبة للغاية وهذا برهان على صلابته وأصوليته: "إن العرق اليهودي أصلي وأولي، وهو قادر على إعالة نفسه والمحافظة على خصوصياته في ظروف صعبة للغاية. إن الشخصية اليهودية التقليدية متشابهة جدًا في جميع الحقبات التاريخية وعلى الرغم من تحولاتها .. إن العرق اليهودي المنتشر في جميع أصقاع الأرض يملك قدرة على التأقلم في جميع الأقاليم والظروف»[56].

من هنا نصل إلى مبتغى اليهود على مرّ العصور في الانعزال وعدم مخالطة الشعوب الأخرى وعدم التزاوج منهم، والتي تتلخص في اتهام البعض لليهود أحيانًا وبحق بأنهم «منعزلون في المأكل والمضجع» (separati discreti cubilibus،epulis)،[57] والتي أصبحت جملة مرادفة لتعريف اليهود منذ بداية العصور الوسطى الأورُبية. إضافة إلى ذلك، يهيمن الاعتقاد بين اليهود بوجود تاريخ وتراث وهوية وجوهرًا وطبيعة يهودية ذات خصوصيات كبيرة ومختلفة كل الاختلاف عن تاريخ وطبيعة وتراث الشعوب الأخرى «الأغيار»[58]، حتى أنهم يتفقون في هذه المسألة كل الاتفاق مع النازيين وأولئك الذين يفكرون من خلال هذه النزعة الماهويّة (essentialism)، والتي تفترض ماهيّة معينة ثابتة في شعب أو إنسان أو مجموعة بشرية. فكما هو الحال على صعيد الفصل بين «المقدّس» و«الدّنس»، كذلك الأمر على صعيد الفصل بين اليهود وغير اليهود، وذلك من خلال فاصل ليس نفسيًا وإنما فاصل عضوي وروحي، ولن تجد بين الشعوب والديانات أكثر حرصًا على الحفاظ بين «المقدّس» و«الدنس» أكثر من اليهود أو يوازيهم في هذه المسألة، وخصوصًا عند ظهور النزعات الدوغماتية الأورُبية والنزعات العرقية منذ مطلع العصر الحديث. من هنا نصل إلى وجوب التطرق إلى مسألة خصوصيّة العزلة اليهودية في كل الأزمنة وفي كل أمكنة وجودهم.

تطلعنا المصادر التاريخية والأبحاث الاجتماعية والسياسية على أنّ مصير العديد من الأقليات في كل الأزمنة والأمكنة كانت، ولا تزال، الإقامة في درجة معينة من العزلة. فانظر على سبيل المثال الأحياء الخاصة للأمريكيين من أصل صيني أو بولندي أو عربي أو إفريقي أو نرويجي إلخ في الولايات المتحدة. ولكن الفرق الجوهري بين عزلة هذه الفئات الإثنية وعزلة اليهود يتمثل في أن عزلة اليهود نابعة من دوافع دينية وعقائدية بالدرجة الأولى تتعدى تلك الدوافع المختلفة المشتركة مع الأقليات الأخرى. فبينما تتزاوج الجماعات الإثنية أو العرقية أو القومية أو حتى الدينية الأخرى، أو على

الأقل ليس هناك تحريم ديني يمنع ذلك، ما عدا في حالة الدروز على حدّ علمنا، فإن الأمر يختلف كل الاختلاف فيما يتعلق باليهود، وذلك لأن هناك تحريمًا دينيًا صريحًا يمنع التزاوج من الأغيار، ونرى ذلك جليًا في قصص التوراة[59].

إضافة إلى ذلك، يتمّ استخدام الكلمة التوراتية «زيرع» في أسفار العهد القديم للإشارة إلى النسل أو الذرّية، ولكن معنى هذه الكلمة هي «بذور النبات» وأيضًا «السائل المنويّ» الذكري. إن استخدام مثل هذه المفردات في سياق الثقافات القديمة ليس بالأمر المستهجن بتاتًا، فقد تجد مثل هذه الإيحاءات اللغوية في غالبية الحضارات القديمة، وقد سيطرت عليها المقابلة التامة بين الطفل بشكل خاص (أو الإنسان بشكل عام) وبين النبتة، وبين السائل المنوي الذكري وبين بذور النبات، فطبيعة الطفل أو الإنسان ناتجة من خصائص طبيعية في السائل المنوّي الذكري، كما هو الحال في بذور النبات الذي يحتوي على المميزات والعوامل التي ستصقل وتبلور مستقبل النبتة الخارجة منها[60]. على ضوء ما ذكر، ليس من المدهش اكتشاف كثرة استخدام كلمة «زيرع» (بمختلف تفعيلاتها) في التكوين بالذات وخصوصًا في سياق العهد الذي قطعه الرب مع إبراهيم أولاً ثم مع إسحاق ويعقوب لاحقًا، بخصوص منح «زرعم» (نسلهم) أرض كنعان من النهر (النيل) إلى النهر (الفرات)، والحقيقة أن العهد ليس لجميع «هزيرع» (النسل) وإنما على جزء منه، ذلك الجزء النقيّ والمقدّس الذي نتج في نهاية عملية التنقيح والترشيح: العهد لإسحاق وليس لإسماعيل، ليعقوب وليس لعيسو (أخ يعقوب)[61].

وقد نشر الحاخام يهودا هليفي كتابًا سمّاه ‹هكوزري›[62] ويدعي فيه أن هناك «زيرع إلوهيم طهور»، يعني «سائل منوي إلهي طاهر» وقد انتقل من آدم وكوّن شعبًا خاصًا هو الشعب اليهودي. اذن فإن اليهود هم من نسل الآلهة أو الرب

يذكر لنا التوراة قصة قدوم يعقوب وأبنائه إلى منطقة شكيم (نابلس) واغتصاب «شكيم بن حمور الحويّ رئيس الأرض» دينة بنت يعقوب، «وتعلقت نفسه بدينة ابنة يعقوب، وأحب الفتاة ولاطفها. فقال شكيم لحمور أبيه:'خذ لي هذه الصبية زوجة'. وسمع يعقوب أنه نجّسَ دينة ابنته». بعد ذلك جاء حمور رئيس الأرض ليسوّي الأمر مع يعقوب، وعرض عليه أن يتزوج ابنه دينة وأن يقوم يعقوب وأبناؤه الإقامة في المنطقة ذاتها «تعطوننا بناتكم، وتأخذون لكم بناتنا، وتسكنون معنا، وتكون الأرض قدّامكم، اسكنوا فيها وتملّكوا بها . . فالذي تقولون لي أعطي، كثّروا عليّ جدًا مهرًا وعطيّة، فأعطي كما تقولون لي». أجاب أبناء يعقوب «بمكر»: «لا نستطيع أن نفعل هذا الأمر أن نعطي أختنا لرجل أغلف، لأنه عار لَنا، غير أننا بهذا نواتيكم: إن صرتم مثلنا بختنكُم كل ذكر، نعطيكم بناتنا ونأخذ لنا بناتكم، ونسكن معكم ونصير شعبًا واحدًا». ذهب حمور وعرض الأمر على أبناء مدينته فوافقوا وأختتن كل الذكور، إلا أنَّ شمعون ولاوي أبناء يعقوب وأخوي دينة من أمها جاءوا ليلاً وقتلوا جميع ذكور مدينة نابلس (شكيم) وسبوا جميع نسائهم وأطفالهم ونهبوا جميع ممتلكاتهم. وقد علل أبناء يعقوب عملهم هذا «لأنهم نجّسوا أختهم»[63]. فعلى الرغم من كونهم غرباء عن أهل المدينة وعلى الرغم من نيّة أهلها إصلاح الخطأ الذي ارتكبه أحد أبنائهم واستيعاب يعقوب وأبناءه وذرّيتهم في المدينة، إلا أنَّ أبناء يعقوب رفضوا ذلك. على ضوء ما ذكر أرى بأن دعوة حمور «رئيس الأرض» إلى الاختلاط بين أهل المدينة والتزاوج فيما بينهم وتكوين «شعبًا واحدًا» هو السبب الرئيسي الذي وقف خلف تصرف أبناء يعقوب وهذا هو القصد من وراء القصة، وليس قضية الاغتصاب بحد ذاتها. فدعوة حمور السخيّة هذه شكلت أكبر تهديد يمكن توجيهه لبني إسرءيل: الاختلاط بالأغيار.

عند الحديث عن رجال دين عمومًا يجب توخي الحذر الشديد خصوصًا عند التطرق لأقوالهم وللمفردات المعينة التي يستخدمونها، ذلك لأن

عـالمهم الفكـري واللغـوي والصـوري مـنغمس بشـكل كـبير جـدًا في التصـورات واللغة والمفاهيم الدينية. ليس صدفة مثلاً أن يصف حاخامات يهـود العـرب والمسـلمين بتعبير «القتلة»، وبأن القتل متأصل في طبيعتهم، ذلـك لأن هـناك إسنادًا صريحًا في التراث الديني اليهودي يدعم هذه النظرة العنصـرية والعدائـية. ولا يخفى على القارئ طبيعة الإيمان وإسقاطاته، كما ينعكس في التراث الديني المقدس، فإن الأمور المذكورة به غير قابلة للتغيير أو للتـبديل بحكـم ظـروف خارجـة عـن العناصـر التاريخية. فإذا قيل، على سـبيل المـثال لا الحصـر، في الـتوراة 'وإنـه (إسماعيل ونسله) يكون إنسانا وحشـيًا («فـراه أدام»)، يـده في كل واحد (أو شيء) ويد الجميع عليه'، إذن لـيس فقط إسماعيل شخصيًا هو «إنسانا وحشيًا» بل ان ذريته أيضًا ستكون كذلـك، وذلـك لأن «وحشـية» إسماعـيل متأصلة به وهي جزء لا يتجزأ من طبيعـته الـتي مدّه بها الرّب، خصوصًا وأن هذه الطبيعة تقررت سلفًا، قبل ولادة إسماعـيل، وإنهـا سـتنتقل إلى ذريـته حـتمًا. سيعتمد على هذه الجملة الحاخـام عوفاديـا يوسـيف، كمـا سـنرى لاحقًـا، وحاخامات آخرون، لإسناد خطـابهم العنصـري وتفوهاتهم بالجمل النابية والمشبّعة بالحقد والكراهية في خطابـاتهم الدينـية، خصوصًـا في أعقـاب حوادث تفجيرية في إسرائيل. والسـؤال المـلح هـو كـيف يفسـر الـتراث الـيهودي مـثل هذه الجمل أو العـبارات؟ جـاء في مـدراش رابـا رأي حاخـامين اثنين من العصر القديم، الحاخـام يوحانان والحاخام شمعون بن لقيش، حيث يفسر الأول هذه الجملة عـلى الـنحو الـتالي: «إن الجمـيع (بـني البشـر) يترعـرعون في العمـران ('يشـوف'، بمعـنى مكـان يقـيم بـه البشر مثل مدينة أو قرية) (بينما) هو (إسماعـيل وذريـته) يترعـرع في الـبرية (أو الصـحراء، كونهـا خالـية مـن العمران والثقافة)". أما تفسير الثاني فجاء على النحو التالي: «قيل إنسانا وحشـيًا طـبعًا لأن الجميع (أبناء البرية أو الصحراء) ينهبون المال والأملاك (أمـا) هـو فيسـلب الأرواح». إضـافة إلى ذلـك يعتقد الحاخام يوحانان بأن اسـم ' الحمار البري' والمعروف في لغة الحاخامات باسم

'عَيْر' (الحمار الوحشي)، حيث إنه لا يمكن تثقيفه وتحويله إلى بهيمة أليفة. إنه متمرد 'تعوّد البرية (أو الصحراء)' (إرميا 2: 24)، وهذا ما يميزه عن بقية البهائم الأخرى. وهذا (معنى) ما جاء في وصف إسماعيل بأنه 'إنسانا وحشيًا' . . أي إنه هو (الصنف) البّري من بين بني البشر . . والمتمرد والعاصي دومًا». أما الحاخام شمعون بن لقيش فيعتقد بأن مصدر كلمة فراه هو الفعل الآرامي فر والتي تعني كسر وفصل وتهشيم، «والمقصود من ذلك هو خطف أبناء البشر، حيث إن جميع أبناء البرّية (أو الصحراء) ينهبون ويسلبون المال والأملاك – (أما) هو فيسلب الأرواح – سارق وتاجر عبيد»[64].

أما تفسير بقية الجملة، فيأتي على النحو التالي: « . . يده في كل واحد (أو شيء) ويد الجميع عليه»، المذكورة قبل قليل، يتوقف عندها الحاخامات، كيفما ذكر في مدراش ربا، ويفسرونها على النحو التالي: «يده في كل واحد» تعني «أن الجميع يحاولون التحكم به والتسلط عليه، إلا أنَّه لا يمكن التحكم بواحد من خلال ضربة واحدة . . ، لهذا فإن معنى الجميع عليه ('كل بو'، بلغة التلمود) تعني كلبهُ (كلمة 'كلبو' تعني بالعربية كلبهُ). وعليه فإنه والكلب متساويان. ولماذا قيل كلب، ذلك لأن الكلب هو شريد يأكل الفطيسة المتروكة، كذلك هو (إسماعيل) – ذلك الشريد البري (الصحراوي) – يأكل الفطيسة المتروكة في البرية، ولذلك فقد جاء 'يده في كل شيء ويد كلبو (كلبه)'، لأن يده ممدودة دومًا ليأخذ ما يريد، كما هو الحال مع يد كلبهِ»[65].

جاء في معرض كلمة للحاخام عوفاديا يوسيف ألقاها أمام حشد من الجمهور في اجتماع شعبي نظمته حركة شاس، بأن «ليس هناك حيوان شرير أكثر من العرب»، ويستمر الحاخام ويقول: «إنهم حيوانات. وقد جاء عنهم (في التوراة) 'وإنه (إسماعيل) يكون إنسانا وحشيًا، يده في كل واحد (أو شيء) ويد كل واحد عليه'»[66]. يضيف الحاخام يوسيف أيضًا بأن «جميع العرب يكرهون بني إسرءيل. إن جميع أمم العالم تكره بني إسرءيل»[67].

وأخيرًا نقرأ عند أحد الحاخامات المعاصرين والذي نال مرتبة رفيعة بين رجال الدين اليهود في المجتمع اليهودي في البلاد والعالم في سياق حديثه عن مكانة المقيم الغريب المستوطن (غر توشاب) في قضاء التوراة والتشريع الديني في عام (1948 م) ما يلي:

> إن هذا المقيم الغريب (غير اليهودي) ليس مواطنًا، يتمتع بجميع الحقوق حسب مفاهيمنا اليوم. يجب عدم منحه مناصب يكون من خلالها مسؤولاً عن الجمهور كما يطلعنا التوراة «من وسط إخوتك تجعل عليك ملكاً. لا يحل لك أن تجعل عليك رجلاً أجنبيًا ليس هو أخاك» (التثنية 17: 15. راجع أيضًا الرمبام، تشريعات الملوك الفصل الأول). ويتابع قائلاً: «هل يعد هذا اضطهادًا؟ لا ولا وإنما يعدّ هذا حفاظاً على حقوق مواطني الدولة (اليهود، فلا يمكن لغير اليهود أن يكونوا مواطنين). إن كتاب ‹التربية› (الفريضة رقم 509 [ت ق ط]) تفسر ذلك: لأن أبناء إبراهيم متزودون بخصلة الرحمة فلا يجب تعيين من لا يمتاز بهذه الخصلة، والمقصود هو بغير اليهود، في مركز يكون به مسؤولاً عن الجمهور. لهذا فإن هذا القانون التشريعي (هلاخاه) يجب فرضه أيضًا على الغريب الصدّيق (غر تسيدق) وليس فقط على الغريب المستوطن (غر توشاف). ممنوع دمج الساكن الغريب في المجتمع ويجب أن يتم تغريبه دومًا. ويمكن تحقيق ذلك من خلال عدم قبول شهادته.[68]

في سياق آخر يحاول شرح مكانة المتهوّد في الشريعة اليهودية ويقول الحاخام عام (1968 م) ما يلي:

> إن العامل الذي يوّحد جميع جاليات بني إسرءيل بجميع أطيافها الثقافية (نعني أساليب الحياة ولغة التحدث . . إلخ)، هو عامل علاقة الدم، ونعني بذلك الوعي واليقين بأننا جميعًا نعود إلى أصل واحد. إضافة إلى ذلك، كوننا أيضًا نمتاز بانتمائنا المبدئي إلى توراة موسى. (. .) إن الإقرار بأن من يصرح بأنه يود الالتحاق

والاصطفاف لشعب إسرائيل يصبح يهوديًا يودي بالبقية الباقية من الجسور الممتدة والقائمة بين الجاليات (اليهودية في العالم) إلى الهاوية. إن هذا العمل يعدُّ عملاً تخريبيًا ونتائجه تتلخص في فض الصلة مع البلاد (أرض إسرائيل) وإضعاف صلة الجاليات اليهودية مع البلاد (أرض إسرائيل). ماذا يمكن أن يدفعهم إلى المجيء إلى هنا غير الرابط القومي (ولكن القومية ترتبط بالمواصفات التي توّحد وتجمع) والذاكرة التاريخية الجماعية المشتركة إضافة إلى الأحاسيس والمشاعر الخاصة التي تنتقل من خلال حليب الأم.

يمكن للذاكرة أن تتسم بالضبابية، ولكنها موجودة في قعر أعماق النفس. يطلعنا حاخاماتنا رحمهم الله (حزل) بأن الجنين في رحم أمه يتعلم التوراة كلها، وبعد ذلك يأتي ملاك ويصفعه (نده 70، 2). ماذا يعلمنا ذلك؟ بأن الجنين وهو ما يزال في أمعاء أمه (حسب تراث أو تعاليم الوراثة الجينية) ومن دون أن يكون للجنين الوعي والفهم يتم تزويده بالإرث الروحاني للشعب. وبالطبع فبعد ذلك هو ينسى ويجب عليه التعلم من جديد إلا أنَّ ذلك (عملية التعليم) هو التذكير بالأمور التي تمّ نسيانها. ليس الجنين عبارة عن ورقة بيضاء وبأنه ليس عبارة عن ورقة بيضاء كتب عليها شيء آخر (غير التوراة والإرث التاريخي والثقافي للشعب).(69)

يضيف الحاخام أيضًا:

إن هذا الأمر ليس خاصًا بنا (اليهود) وإنما هي اعتراف بقوى الوراثة، فمن حيث تنقل الأم هذا (التراث إلخ . .) لجنينها، كذلك الأمر بالنسبة إلى جميع الأمهات، فهن ينقلن تعاليم وإرث الشعوب التي تنتمي إليها وخصالها (الشعوب) وميزاتها وميولها وسبل روحها والأسس التي تقوم عليها تلك الثقافة إلى الأجنة التي تحملها في أرحامهن. فقط المتهوّد (غر)، ذلك الذي يلتزم

بالفراض الدينية يمرّ في عملية تحليل نفسي للانقطاع والانفصال المطلق عن ماضيه وعن أمته وشعبه. ليس هذا بالأمر السهل، ولا تطالب اليهودية بذلك (بالتهويد)، حيث إن فكرة التبشير ليست فكرة يهودية، 'تيقنوا وعلموا . . ' لهي عملية تطور ينبع من خلال وعي ذاتي، لأن موافقة سطحية فقط لا قيمة لها. (. .) ونتسائل ما وجه الخلاف؟ فهنالك يهود لا يؤدون الفرائض الدينية، فلماذا يجب أن نطالب (المتهوّدين) أكثر من هؤلاء (اليهود)؟ إلا أنَّه في حالة اليهود فهم يتمتعون بتراث الآباء والأجداد، فإنها قائمة وتعمل في الخفاء وتتكشف في احيان معينة، وليست هذه الحالة عند الملتحقين (المتهوّدين) فإن الموروث اليهودي ينقصهم. بالعكس، فإن عند المتهوّد موروث عبادة الأوثان (. .) لذلك يجب على المتهوّد المرور في عملية استئصال مطلق لهذا الموروث وهذا الماضي ونقل المتهوّد من خلال ثورة داخلية جذرية إلى عالم آخر خالٍ تمامًا من ماضيه وموروثه السابق. وطبعًا فإن ذلك لا يمكن له أن يتم فقط من خلال طقوس احتفالية، وإنما المطلوب هو أكثر من ذلك بكثير[70].

ويضيف الحاخام أخيرًا:

إن توراة إسرائيل جزء لا يتجزء من ماهية الإنسان المنتمي إلى شعب إسرائيل. ليس فقط 'لا تقتل' تعدُّ جزءًا من ماهيته وإنما أيضًا 'إنني يهوه إلهك'، بأن هناك إله وسيد لهذا العالم، وبأن العالم ليس عبثيًا، بل هناك قانون وهنالك قاضٍ. أليس جميعكم يؤمنون بأن الشر في النهاية يعود على صاحبه بالمثل؟ أليس جميعكم مؤمنون بأنه لا يمكن للعالم أن يقوم على الاستبدادية؟ إن مثل هذا الإيمان لا يعدّ ثمرة عملية التربية، وعلى أي حال فإنه ليس فقط ثمرة لعملية التربية، إن مثل هذا الإيمان ينبع من أسس وركائز نفس الإنسان الإسرائيلي، وأن هذه الأسس غير قائمة ولا يمكن لها أن تكون قائمة عند أبناء الشعوب الأخرى.

3) الظاهرة الحريدية:
مكانتها وتطوّر تياراتها المختلفة في العصر الحديث

«انظر إلى المسكين والمنسحق الروح والمُرتَعِد من كلامي . .»

(إشعيا 66: 5)

«التجديد محرم توراتيًا»

(الحاخام موشي سوفر)

يطلق الإسرائيليون على الفئة الدينية اليهودية التي تتمسك بالقوانين وبالشريعة الدينية اليهودية (الهلاخاه) وبالتراث الديني (مسورت) والمتشددة في تأدية التعاليم والطقوس الدينية وعباداتها وسلوكيات أبنائها اليهود الـ«حريديم»، أما في اللغات الأورُبية فيطلق عليهم اليهود الـ«أرثوذكس» (Orthodox) وغالبًا اسم «أولترا أرثوذكس» (Ultra-Orthodox)، وقد ظهرت هذه التسمية (أرثوذكس) في القارة الأورُبية منذ نهاية العقد الثامن من القرن الثامن عشر، وذلك للإشارة إلى اليهود المتمسكين بالشريعة والرافضين للتحديث والتجديد في الأمور الدينية[1].

أمـا مصدر الكلمة العبرية «حريديم» فهو الفعل الثلاثي «حَرَدْ»، والتي تعني «فـزِعَ، جـزِعَ، هلِعَ»، ويعني الاسم الثلاثي «حَرِدْ» «وَرِع، تَقِيّ»، ولكنها تظهر في الـتوراة بمعـنى «مُرتَعِدٍ» وجمعها «مُرتَعِدون»، كما جاء في إحدى الترجمات العربية للتوراة «انظر إلى المسكين والمنسحق الروح والمُرتَعِد من كلامي. . اسمعـوا كلام الرّب (يهوه) أيها المُرتَعِدون من كلامه»[2]. وقد جاء في إحدى التفاسـير بـأن الـ«حـريديم» هـم طائفة «الصدّيقين المسرعين للتقرب من كلامـه [كـلام يهـوه الربّ]»[3]. يعود مصدر التسمية «أرثوذكس» إلى تاريخ تطـوّر التيارات المختلفة في الكنيسة المسيحية حيث أطلقت التسمية على التـيار المهـيمن في الكنيسة. أما المصدر اللغوي للتسمية فهو يوناني قديم يعني «العقدية الحقيقية» أو «الرأي القويم»، وينبع ذلك من حقيقة أن إحدى أهـم سمـات التـيار الأرثوذكسـية (والحـريدية) أنه يرى نفسه التيار الوحيد الذي مازال يحافظ بصورة كليّة وأصيلة على التراث الديني كيفما تبلور في فـترة الآبـاء والأجـداد (فـترة ممالك إسرءيل الغابرة)، ولهذا فإنه يرى نفسه التـيار الأصـيل والشـرعي الوحـيد. زيـادة عـلى ذلـك، فـإن الأرثوذكسية (والحـريدية) تـرفض رسمـيًا جمـيع أشكال التغيير على الصعيد العقدي أو على صعيد الطقوس أو الشرائع الدينية. ولكن تميّز الأدبيات البحثية بين الحـريديم والأرثوذكسـية اليهوديـتين، حيـث يـتم تسـمية التيار المغالي في الديـن والـذي يـرفض جمـيع أشـكال التغـيير في العقديـة وفي الشـرائع والعبادات الدينية والرافض لإدخال مناهج تعليمية «علمانية»، مثل العلوم الطبيعـية والأدبوغيرهـا، والمتمسـك بالتفسيرات الدينية الأكثر تشددًا من غيرهـا بالتـيار «الحـريدي»، أمـا التيار الأكثر مرونة والذي يتقبل بعضًا من التغـييرات والأكـثر براغماتية في تعامله مع ضروريات الواقع فيطلق عليه اسـم «أرثوذكسية» أو «الأرثوذكسية الجديدة» (Neo-Orthodox)[4]. لهذا فإننا نفضـل في بحثـنا هـذا الاعـتماد عـلى هـذا الفصـل عـلى صعيد التسمية للتمييز بين التيارين المذكورين. يجب الإشارة هنا إلى أن «التيار الحريدي»

يضم في داخله تيارات فرعية عديدة تختلف كل الاختلاف فيما بينها وتتناقض أحيانًا في عدة نقاط أساسية، وسنتوقف عند جميع هذه التيارات الفرعية ونعرض أهم ميزات كل منها لاحقًا.

ظهرت «مشكلة اليهود» في أورُبة بكل قوتها منذ بداية تحديث الدولة والمجتمع الأورُبيين ومنذ ظهور أفكار حركة التنوير في نهاية القرن الثامن عشر، بمعنى أن الكيان اليهودي الأورُبي تحوّل إلى مشكلة في سياق التجديد أو التحديث الثقافي الأورُبي الحديث. وذلك على الرغم من حقيقة ظهور الانقسام الأول[5] الكبير في اليهودية اليهودية الحاخامية (التقليدية) المهيمنة في الرّبع الأول من القرن ذاته في شرق أورُبة. وقد أطلق على الطرف المنقسم اسم الحسيدية بوصفها تيارًا دينيًا جديدًا، وأطلق على التيار الآخر المعارض له اسم همتنجديم (المعارضين) أو ليطائيم (ليطوانيين نسبة إلى بلدة ليطا في بولندا والتي جاءت منها غالبية قادة هذا التيار). ظهر تيار الحسيدية، والذي سنأتي لاحقًا عند خصائصه، نتيجة لدمج بين اليهودية التقليدية (الحاخامية) والنزعات المشيحانية التي ظهرت قبل ذلك ببضعة عقود نخصّ بالذكر مشيحانية شبتاي تسفي، والتي عظّمت أهمية المفهوم المشيحاني في تفسير الكتب المقدسة والتراث اليهودي الديني. لم تنقسم الطوائف اليهودية في أورُبة قبل ذلك إلى تيارات ومنظمات، وإنما حكمتها زعامة اليهودية الحاخامية، وعاشت في أحياء خاصة بها، أطلق عليها بوجه عام «جيتوات» جمع لكلمة «جيتو»، ويقصد بها حي أو المنطقة التي يعيش بها اليهود، إما عن طريق الإكراه وإمّا عن طريق الاختيار[6].

لم تعصف الحداثة باليهود وحدهم، ولكن الخصوصيّات الذهنية والدينية اليهودية التقليدية قد عزّزت أواصر هذه العاصفة، التي ستقتلعها بعد أقل من قرن من جميع البلاد الأورُبية. فقد اتسمت اليهودية الأورُبية بفكر ديني رأى وافترض الوجود اليهودي خارج المحور الزمني التاريخي، ولهذا فإن كيانه غير مرتبط بالعوامل التاريخية «الدنيوية» أو الأرضية، والتي

تخضع إليها باقي الشعوب[7]. إضافة إلى العوامل الاجتماعية والثقافية والأخرى المختلفة، هناك إشارات صريحة في التراث والكتب الدينية اليهودية التي تحرّم على اليهود الإقامة في أحياء أو أمكنة سكنية مختلطة (مع الأغيار) تماشيًا لما جاء في التوراة: «هوذا شعب يسكن وحده . . »[8] وكذلك «لا يسكنون في أرضك لئلا يجعلونك تخطئ إليّ. إذا عبدت آلهتهم فإنه يكون لك فخاً»[9]. لقد رأى اليهود أنفسهم رعايا (subjects) الدولة التي يعيشون بين ظهرانيها بشكل مؤقت وزمني إلى حين ظهور المشياح الذي سيعيدهم إلى «أرض إسرائيل» وبناء هيكلهم، مسكن الرّب، ويقيم بينهم[10]. لقد ظهرت منذ منتصف القرن الثامن عشر حركة التنوير اليهودية (الهسكالاه)، التي ظهرت بين صفوف المثقفين اليهود تحت قيادة المفكر اليهودي موشي مندلسون (1729–1786 م) وقد اتسمت في أساسها بعلمانية طروحاتها. جاءت هذه الحركة، في هذا السياق وفي هذه الحقبة التاريخية، إلى اقتلاع هذا المفهوم المشيحاني الأسطوري غير العقلاني واستبداله بتفسير وبرؤىً دنيوية عقلانية لا علاقة لها بـ«الواقع الإلهي» فوق أو غير التاريخي. وبكلمات أخرى فقد جاءت حركة التنوير اليهودية لتحوّل الشعب اليهودي من «شعب اخصّ» إلى شعب كباقي الشعوب، ويتم تسمية هذه العملية دومًا بالمصطلح «تطبيع» (normalization) الشعب اليهودي، يتبلور ويصقل تاريخه وحاضره ومستقبله من خلال الجهد والنشاط البشريين والعوامل الدنيوية، الأمر الذي لا يهدد فقط الواقع اليهودي في الشتات وإنما يهدد خصوصيّة اليهودية برمتها، وربّما يهدد إمكانية استمرارها بشكلها التقليدي القائم، كما جاء في كتابات العديد من حاخامات ذلك العصر. ويمكننا اعتبار حركة التنوير اليهودية (الهسكالاه) والحركات الإصلاحية اليهودية، التي تغذّت من تربة الأولى، مفارقةً، كما سنرى لاحقًا، الرحم الأول والأكثر ملاءمة للتحولات الحداثية والفكر الصهاينة. ولهذا نلاحظ أن محاربة القيادات

والحاخامات لهذه الحركة كانت من أشد وأعنف الصراعات التي خاضها اليهود المتدينون عمومًا والحريديم خصوصًا منذ نهاية القرن الثامن عشر وحتى يومنا هذا. إلا أنَّ هذا لا يعني بتاتًا أن العقدية الصهيونية جاءت إلى خلع «خاصيّة» الشعب اليهودي، وإنما حاولت الدمج والتوفيق ما بين خصوصيّة الشعب اليهودي (الشعب اليهودي كشعب «أخصّ») وبين تطبيعه (تحويله إلى شعب كباقي الشعوب)، وذلك عن طريق العلم والتكنولوجيا الحديثيين[11]، وسنتوقف عند هذه المسألة لاحقًا.

ولكن يبقى السؤال المركزي: لماذا وكيف هددت الحداثة وثقافتها وأسلوب الحياة والدولة الحديثة بمؤسساتها المختلفة الكيان الإثني اليهودي في أورُبة وهددت استمرارية اليهودية دينًا وإثنية؟ ونودّ هنا التوقف للإجابة عن هذا السؤال المركزي في هذا الفصل.

لقد منحت المجتمعات التقليدية الأقليات التي عاشت بين ظهرانيها شبه حكم ذاتي على الصعيد الديني والثقافي، وقد تولت القيادات الدينية العديد من الصلاحيات القضائية أو شبه القضائية، كما كان الحال في الإمبراطورية العثمانية التي منحت القيادات الدينية المسيحية واليهودية صلاحيات عديدة كهذه (نظام الملّة). كذلك الأمر بالنسبة لجميع الأقليات اليهودية وغير اليهودية في جميع أنحاء المعمورة قبل اكتساح مجتمعات العصر الحديث بروح وفلسفة الحداثة وبمفهوم الدول الحديثة التي تعدُّ نفسها من خلال سلطة القانون المرجعية الوحيدة والمطلقة.

حتى يتسنى لنا فهم أهمية هذا الموضوع نورد مثالاً يتجسد في حادثة تعبّر بشكل كبير عن مكنون هذا التغيير الحاصل. لقد منعت سلطات الدنمارك في مطلع سنوات الثمانين من القرن الثامن عشر من القيادة الدينية اليهودية المحلية معاقبة شخص يهودي لأنه خالف بعض من التعاليم الدينية اليهودية، مما أثار غضب الطائفة اليهودية وقيادتها. لقد ثار في أعقاب هذه الحادثة جدل داخل الطوائف اليهودية مما استدعى

الفيلسوف اليهودي موشي مندلسون في حينه كتابة مقال حول مسألة الإكراه الديني[12]. تعدُّ هذه الحادثة رمزًا ودلالة على منعطف شديد وتغيير في قواعد اللعبة، وتوجه جديد نحو منظومة ترتكز على مفهوم الدولة الحديثة. لا يقتصر هذا التحوّل على هذا المستوى البنيوي فقط وإنما، والأهم من ذلك، التغيير الحاصل على صعيد الفرد وبناء الهوية الذاتيّة والجماعية داخل المجتمعات الحديثة بشكل عام وداخل مجتمع الأقلية اليهودية بشكل خاص، الأمر الذي ستكون له إسقاطات مستقبلية جذرية على صعيد تطوّر الفكر الديني والسياسي اليهودي.

كما هو الحال في جميع المجتمعات التقليدية[13]، يولد الفرد داخل نظام اجتماعي وثقافي، وغالبًا ما يكون مجتمعًا "مغلقًا"، كما يطلق عليه الباحثون الاجتماعيون، وتصقل شخصيته وتتطوّر نفسيته داخل هذا المجتمع الذي لا يعترف بفردانيّة وذاتيّة الفرد وإنما تعدّه حلقة في سلسلة عائلية، دينية، إثنية، طائفية وما إلى ذلك من أطر اجتماعية أخرى مختلفة. إن جميع القيّم والمعايير الأخلاقية والاجتماعية والسياسية والسلطة الدينية أو القيادة التقليدية والمؤسسات والأطر المختلفة تعدّ في مثل هذا المجتمع التقليدي «حقيقة طبيعية» مسلّمًا بها لا يمكن التساؤل عنها ولا تحتمل أي تأويل. ولا توجد حاجة لأن يفرض المجتمع سلطته وقيمه ومعاييره على الفرد، لأن الفرد يذوّتها ويتقبلها جزءًا من واقعه الاجتماعي «الطبيعي»، الذي يرتقي من خلاله في السلم الاجتماعي والاقتصادي إلخ . . . والأكثر أهمية في هذا السياق يكمن في أن الهوية الدينية في مجتمع كهذا هي هوية شبه مطلقة، إلى جانب الهوية العائلية أو العشائرية، وفي حالة الكيان اليهودي في الشتات فإن الدين هو المصدر المطلق الذي يصقل ويغذي هوية الفرد وهوية الجماعة. كذلك فإن الفرد الذي يعيش في مجتمع كهذا يستمد هويته من المجتمع نفسه، وفي حالة اليهود فإنه يستمدها أولاً من الدين والمعتقدات والتفاسير القائمة في مجتمعه. وعليه فإن انتماء الفرد إلى

المجتمع أو الطائفة أو القرية إنما هو انتماء غير نابع من اختيار حرّ للفرد وإنما هو حتمي أو «طبيعي». أما التجديد الذي طرأ وأثر بشكل بالغ على مفهوم «طبيعة الفرد» والمجتمع في العصر الحديث يتلخص في ظهور هويات أخرى بديلة، مثل المرتبة الاجتماعية والسياسية والفردية وغيرها، ولهذا فقد تحوّلت الهوية الدينية، خصوصًا في أعقاب الحروب الدينية الداخلية في بلاد أورُبية والثورة الفرنسية (1789 م)، إلى هوية ثانوية وغير مطلقة، باستطاعة الفرد، على الصعيد النظري، التخلي عنها أحيانًا وفي أحيان أخرى طمسها واجتثاثها كليًا من هويته الذاتيّة. يفترض بالفرد في المجتمع الحديث أن يستمد هويته من ذاتيته، وهذا هو مفهوم الفردانيّة (Individuality)، وشيوعه بين مختلف الطبقات والشرائح الاجتماعية والدينية المختلفة، وهذا بعينه هو السبب المركزي الذي يقف خلف اندثار الطائفة أو الجماعة (Community) في العصر الحديث. يكشف لنا ما ذكر أعلاه مغزى ما جاء في معرض خطاب ألقاه أحد أكبر قادة الفئات الحريدية في القرن العشرين، الحاخام يعقوب روزنهايم (1870–1965 م)، رئيس أكبر منظمة حريدية تدعى «أغودات يسرائيل»، حين حاول استعراض مفاصل التحوّل في تاريخ اليهود في العصر الحديث، ورأى أن مبادئ الثورة الفرنسية كانت هي السبب الأكبر في خلق هذا المفصل حيث «لم تعد التوراة، عمليًا، للأسف الشديد، النقطة المركزية في الوجود اليهودي بأسره . . وهذا سبب البلاء . . ويجب البحث عن الدواء»، وإعادة العلاقة «بين أبنائنا ومجموع اليهود، وليس فقط على صعيد العلاقة الروحانية مع الماضي، وإنما مع الجماهير اليهودية في الزمن الحالي»[14]. لا يمكن تفسير الأهمية الكبرى التي يوليها الحاخام لمكانة التوراة بين صفوف اليهود من دون التطرق إلى مسألة الهوية الذاتية والجماعية لليهود وتخوفه من التحوّلات الحاصلة والتي يمكن لها أن تؤثر مستقبلاً على مصير اليهودية واليهود في العصر الحديث، كما حصل فعلاً. فإن التوراة كـ«النقطة

المركزية في الوجود اليهودي بأسره» يفترض أن تلعب دور المصدر الوحيد الذي يجب أن يهيمن على صقل هوية الفرد والجماعة اليهودية، كما كان في السابق (!). يرى الحاخام أن هذه «النقطة المركزية» قد تمّ تهميشها في بلورة الهوية اليهودية منذ مطلع العصر الحديث، وعليه فإنه يدعو إلى وجوب البحث عن طرق وأساليب لإعادة هذه المكانة والدور المركزيين للتوراة وللتراث الديني اليهودي لبلورة الهوية الذاتية للفرد وللجماعة اليهودية في العصر الحديث. كما سنرى في الفصل الثالث، فإن العقدية الصهيونية جاءت لتحافظ ولتعيد إلى الفرد والجماعة اليهوديين هويتهما الموّحدة وغير المنفصمة. إضافة إلى هذه النتيجة للتحوّل فقد نتج عنه أيضًا إحداث شرخ كبير بين المجتمع أو أسلوب الحياة التقليديين والمجتمع الحديث، وللأهمية البالغة لهذه المسألة فستوقف عندها بإسهاب كبير لأنه موضوعٍ سيوضح لنا العديد من المسائل والقضايا الأخرى التي ستظهر مستقبلاً بين صفوف أبناء المجتمع الحريدي.

إن إحدى القضايا التي تشغل بال العديد من الباحثين والمؤرخين منذ عدة عقود تتلخص في ظاهرة تمأسس «التطرف الديني»، الأمر الذي استدعى العديد من الحكومات والأكاديميات المختلفة تخصيص مبالغ طائلة في فهم مصادرها وأسبابها وإفرازاتها . . إلخ[15]. ونود التوقف هنا عند ثلاث نقاط بالغة الأهمية والتي تكشف عن جوانب عديدة للإجابة عن السؤال المركزي في هذا الصدد ألا وهو: كيف يمكن للواقع العصري الحديث أن يفرز ظاهرة «التطرف الديني» في حين تكتنفه مفاهيم التسامح والخطاب العلمي من جميع جوانبه؟ النقطة الأولى تتلخص في مفهوم التسامح الذي صاغه الفيلسوف جون لوك، ذلك المفهوم الذي تحوّل فيما بعد إلى إحدى ركائز الفكر التنويري وركيزة من ركائز الفكر والنهج السياسيين في الغرب. يقوم هذا المفهوم على فرضية في غاية الأهمية تعد الأرضية الخصبة لهذا المفهوم، وتتلخص هذه الفرضية بأن التراث والنتاج

الثقافي ما هما إلا نتاج إنساني (nomos) والإنسان مخلوق قابل لأن يقع في الخطأ (fallible). على الرغم من «بساطة» ولربما «سذاجة» هذه الفرضية ظاهريًا وكونها مفهومة ضمنيًا لدى العديد إلا أنَّها لا تبدو كذلك في النصف الثاني من القرن السابع عشر. أما النقطة التالية والتي تتعارض بشكل فاضح مع الفرضية الأولى فتتلخص في ظهور وبلورة خطاب علمي يفترض صحة نتائج البحث العلمي بشكل مطلق. ولم يقتصر هذا الخطاب على العلوم الطبيعية، وإنما توغل في الدراسات الاجتماعية والإنسانية، وصار يطلق عليها فيما بعد «العلوم الاجتماعية» و«العلوم الإنسانية». وبهذا فقد غدت المجتمعات الإنسانية منذ فجر الثورة العلمية تطوّر مجهرًا يسهم في دراسة وفهم المجتمعات الإنسانية، وتصوير نتائجها على أنها «حقائق علمية» لا يمكن تجاهلها وتسويق خطابها على أنه «موضوعي» (objective) يرتكز على «حقائق علمية» بعيدة كل البعد عن الذاتية أو الذاتانية (subjectivity ,subjectivism). أما المسألة الأخيرة فهي الأكثر إثارة وأهمية حيث إنها لم تنل حيزًا كبيرًا في دراسات الباحثين، وخصوصًا عند العرب منهم، وتتلخص في "طبيعة" أو تركيبة المجتمع العصري الحديث. ومن دون أن نقع في شباك المبالغة نعتقد أن المجتمعات الحديثة قامت على مفهوم الطوعية في حين قامت المجتمعات التقليدية على مفهوم الحتمية من حيث انتماء الأفراد أو الأعضاء إليها. ولأهمية هذه المسألة البالغة في توضيح جانب كبير من جوابنا عن السؤال الأساسي الذي طرحناه من قبلُ فلابد لنا من التوقف عندها بإسهاب شديد.

لقد طوّر المفكر بيتر بيرغر (Peter Berger) مصطلحًا نظريًا أطلق عليه اسم «حالة السوق» (Situation Market)، وقد قصد به تلك الوضعية أو التركيبة الجديدة للمجتمع في العصر الحديث التي تقوم على إمكانية بناء طوائف وجماعات طوعية جديدة حيث يختار أعضاؤها بشكل حرّ الانتماء إليها وحتى تحديد معنى هذا الانتماء وحدوده والالتزامات

المفروضة عليهم نتيجة لهذا الاختيار، خلافًا لما كان عليه الوضع في المجتمعات التقليدية، حيث تقوم على علاقات الدم والانتماء الحتمي لا الطوعي(16). في مثل هذا «الوضع» فإن المساحة متاحة للفرد للتعبير عن تدينه أو عن عدمه كما يحلو له من خلال اختياره الحر، وأن ينتمي إلى جماعة أو طائفة معينة. يدعي أحد الباحثين في هذا الصدد بأن بروز ظاهرة التطرف الديني في العقد الخامس من القرن العشرين بين صفوف الحريديم لا يعدُّ محض مصادفة(17). إنها ظاهرة تنمو على خلفية اندثار اليهودية الدينية التقليدية من «إقليمها» أو من تربتها التقليدية في شرق أورُبة وانتقالها إلى المجتمعات الغربية المنفتحة والعصرية، حيث وجد اليهود أنفسهم في «وضع سوق». هذا «الوضع» يسمح لكل يهودي، كما هو الحال لكل مواطن آخر، التعبير عن تدينه وفق إرادته أي كما يراها هو. لقد فقدت الأطر والأجهزة التقليدية في هذا الوضع الجديد مكانتها ودورها في المجتمع. حيث لعبت هذه الأطر والأجهزة التقليدية دورًا كبيرًا في تحديد والحدّ من تفشي ظاهرة الصرامة.

يرى المجتمع التقليدي ذاته أنه إطار اجتماعي متجانس ذو أسلوب حياة وتفكير معيّنين، ولا يعترف على الصعيد الرسمي أو الفعلي في كون فرد أو مجموعة من الجمهور تبلور قيمها ومثلها في الحياة خارج إطار الشريعة (كيفما يتم تفسيرها في ذلك المجتمع تحديدًا)، وكما أشرنا من قبل.

ولا شك في أن تناقضًا يقع في مثل هذا الادعاء: من ناحية فإنه يتم خلق أجهزة تعيق إمكانية تمأسس التجديدات التي تتخذ «الصرامة» نموذجًا لها، وذلك من خلال إطار المجتمع التقليدي بالذات، حيث يلتزم الجميع بالشريعة الدينية. ومن ناحية أخرى فإن اندثار المجتمع التقليدي وارتفاع الأصوات التي تندد بأساليب الحياة التقليدية هي ذاتها التي فتحت نافذة أمام إمكانية تمأسس التجديدات التي تتخذ «الصرامة» نموذجًا لها، خصوصًا وأن المجتمعات اليهودية التي قامت بعد المحرقة النازية تعدُّ مجتمعات طوعية

بغالبيتها يستطيع الفرد عدم الانتماء إليها. يرتكز هذا الطرح على الأفكار التي جاء بها الباحث بيتر بيرغر آنف الذكر.

إن نقطة الانطلاق في هذا الطرح وفي هذه الأفكار هي تلك التغييرات الـتي طرأت على مكانة ومركزية المؤسسات الدينية التي ظهرت في أعقاب تدعيم أواصر عمليات العلمنة في المجتمعات الغربية الحديثة. لقد نتج عن هـذه العملـيات تحريـر المؤسسات الاجتماعية من حاجتها لشرعية دينية أو مـن تبعيتها على صُعُد عدة بالمؤسسات الدينية القائمة. وقد تمّ التعبير عن هذه العلمنة على الصعيد الاجتماعي السياسي في تمأسس الطائفة الدينية الطوعـية. فـإن الفـرد في المجـتمعات الحديثة غير ملزم بأن يكون عضوًا في طائفـة دينـية معيـنة، حيـث إن الديـن في هـذه المجتمعات الحديثة يعدّ أمرًا شخصيًا صرفًا، وباستطاعته أن يختار لنفسه إطارًا أو مؤسسة دينية (كنيسة) ينـتمي إلـيها بمحـض إرادتـه الحرة، إذا كان يريد ذلك أصلاً وهو شخصيًا الـذي يحدد مدى التزامه نحو هذا الإطار الذي اختاره. وذلك يعني أنّ الدين ومؤسسـاته قـد فقـدوا مكانـتهم واحـتكارهم الـذي كانوا يتمتعون به في السـابق حيـث بلوروا وأقروا القيم والمثل العليا للمجتمع ولأفراده جميعًا من دون استثناء، وكان باستطاعتهم إخضاع الفرد بتقديم التزاماته، والتي لم يخترها أصلاً، وإنما فرضت عليه فرضًا نحو المؤسسة الدينية.

ولا شـك في أن لالـتزام المواطـن أو الفـرد بالمؤسسة الدينية تداعيات اقتصـادية، ذلك لأن المؤسسة الدينية قبل كل شيء تقوم وتتغذى في مجتمع منفـتح مـن التبرعات والهبات التي تصلها من أعضائها، الأمر الذي يؤدي إلى أن يكـون للمؤسسـة الدينية مصلحة اقتصادية ومسألة وجودية في غاية الأهمـية، ولا تعـدّ ولا بـأي شكل من الأشكال مسألة دينية روحانية فقط. لهـذا فـإن مـن مصـلحة المؤسسة الدينية جلب وجذب أكبر عدد ممكن من الأعضـاء إلى صـفوفها، خصوصـًا أولـئك الأغنـياء منهم. وكما أسلفنا فإن الواقـع في المجتمع الحديث بأن هناك تعدد كبير من المؤسسات الدينية وغير

الدينـية، الأمـر الذي يفتح باب التنافس فيما بين المؤسسات الدينية. وهذا الواقـع ذاته هو ما يطلق عليه الباحث بيتر بيرغر «وضع السوق» (market situation).

يـتوقف بيرغـر بإسهاب عند إفرازات وإسقاطات «وضع السوق» على طبـيعة ومواصـفات القـيادة الدينـية. على سبيل المثال، تتعزز أهمية القيادة الدينـية المتمـيزة في «وضـع السـوق» هـذا في «تسـويق» الديـن و«تسـويق» المؤسسـة الدينـية. وتتحول القيادة التي تنجح في جذب الشبيبة أو الأغنياء أو جـذب أولـئك ذوي القوة السياسية الكبرى إلى المؤسسة الدينية التابعة للحركة العينية التي تنتمي إليها هذه القيادة. وتتحوّل هذه الفئة من القيادة ذات الخبرة التسويقية أو الخطابية الناجعة إلى قيادة أكثر تأثيرًا داخل القيادة العامـة وغالبًا ما تقوى على سلطة تلك الفئة القيادية التي توصف بالعلم والقدرة الفكرية الدينية الهائلة.

كمـا هـو الحـال بالنسـبة إلى جمـيع المؤسسـات الدينـية فقـد اضطرت الطوائـف الـيهودية الأرثوذكسـية جمـيعها إلى التأقـلم مـع المكانة الجديدة للديـن في إطـار المجـتمع العـلماني العصري. ويمكننا القول: إنه تمّ التعبير عـن هـذا الانـتقال على الصعيد التنظيمي في التغير المبدئي الذي طرأ في تركيـبة الطائفـة بالإنـتقال من طائفة تقليدية تتسم بحدود جغرافية وغيرها إلى نـوع آخـر لطائفـة ذات حـدود طوعـية[18]. عـلى سبيل المثال فقد كان معهـودًا مـن قـبل أن ندعي أن التزام يهودي يقيم في مدينة براغ بالطائفة والأمور الدينية ينطلق من حقيقة كونه يقيم بين جدران الغيتو اليهودي في هذه المدينة. وفي المقابل وفي ضوء التغييرات الطارئة في العصر الحديث فإن الـتزام مواطن يهودي يقيم في نيويورك لإحدى الطوائف اليهودية المنتشرة في جمـيع أصقاع هذه الولاية متعلق في بادئ الأمر بإرادته الذاتية كأن يأخذ عـلى عاتقـه ويلـتزم بدفـع المستحقات عليه لكونه اختار الانتماء إلى هذه الطائفـة دون سـواها، وأن انـتماءه هذا إلى هذه الطائفة العينية لا ينبع من فرضٍ خارجٍ عن إرادته الشخصية.

إن نمـوذج السـوق للباحث بيرغر يمدنا على ما يبدو بأدوات تمكننا من فهـم ظاهـرة تأقلم المجموعات الدينية للحداثة في جميع جوانبها. فإنه يمكننا ان نفهـم ونفسـر ظاهـرة الانحـراف عـن العادات والتقاليد وفهم جدوى اختـيار بدائـل «اليسـر» في أدبـيات الشـريعة والفتاوى. أما التفسير الذي يعرضـه هـذا الـنموذج فإنـه يتـلخص في صـراع الطوائـف الحـريدية مع الطوائـف غـير الحـريدية في سـوق المعـتقدات والعقائد الدينية في المجتمع العصـري المفـتوح. ففـي مصـطلحات هـذا الـنموذج (وضع السوق) يُعدّ الانحـراف عن العادات والتقاليد كأنه تأقلم لوضع السوق، أي الأخذ بعين الاعتـبار ذوق شـريحة «الـزبائن» الممكـنة. وفعلاً فإن تاريخ تطور الطوائف والمجموعات الحريدية في غرب أورُبة وفي الولايات المتحدة تعكس مثل هذه العملـية وهـذا التفسـير، ذلـك التفسـير الذي يفترض التنافس فيما بين المفاهـيم الدينـية الـبديلة. كذلـك فـإن هذا النموذج يمدنا بتفسير للتأقلم ولـلـ«تـنازلات» بوصـفها أداة «اقتصـادية»، حيـث جـاء هـذا التأقـلم وهذه التـنازلات لصـدّ أولـئك الذيـن يـبغون الخروج من الطائفة الطوعية، من جانـب، ولجذب أعضاء جدد إلى الطائفة وخصوصًا الشبيبة والاغنياء منهم، من جانب آخر.

ولكـن وكمـا أسـلفنا، فـإن نمـوذج السـوق يمدنا أيضًا بأدوات لتفسير وتحلـيل الظاهـرة العكسـية في إطـار الطوائـف الحـريدية: محافظة، متطرفة، وتطـرف ديـني. ويدعـي أحـد الباحـثين في هذا الصدد أنّ التأقلم للحداثة وظاهـرة المحافظة والتطرف الديني المنتشرين في الآونة الأخيرة تنموان رغم تناقضهما على أرضية خصبة إلا وهي أرضية المجتمع العلماني الحديث[19]. وعلـيه فـإن ظاهـرة الـتطرف الديـني وتعزيـز الـنزعة للميل نحو «العسر» (الصـرامة) بـين أوسـاط أبـناء المجتمع الحـريدي إنما هي ظاهرة اجتماعية تعكس تغييرات في تركيبة ومبنى المجتمع العلماني الحديث أكثر من كونها استمرارية للمجتمع اليهودي التقليدي.

إضافة إلى ذلك يقول الباحث بيلّه (N. R. Bellah) في معرض حديثه عن «مأزق الحداثة»: إن المجتمع الغربي يواجه أزمة حقيقية تتجسد في نفور متنامٍ منه بوصفه نموذجًا فذًا لمجتمع إنساني وفي «تدهور البنى الكنسية التقليدية ونمو الحركات الدينية الجديدة (بدلاً منها)». كذلك فقد عرفت المجتمعات الغربية خلال الثلاثين أو الأربعين سنة الماضية ما سمّي بـ«خصخصة الدين». ويتجلى أحد الملامح الهامة الذي يشير إلى الانهيار في البنى الكنسية التقليدية وتنامي هذه الحركات الدينية الجديدة، في التأكيد على ما هو شخصي وفردي، والابتعاد عن كل ما هو جماعي. في سياق كهذا تتم المصادقة على الفرد بوصفه كيانًا ذاتي الحركة ومن صنع نفسه أكثر مما هو نتاج مسار تاريخي محدد. على هذه الأرضية يمكن تفسير هيمنة القراءات والتأويلات الصوفية للدين ولأنماط السلوك في هذه الحقبة الزمنية. ومن المفارقة أن يتمثل انتصار الفرد في العصر الحالي في قول مارغريت تاتشر الشهير: «ليس هناك شيء اسمه المجتمع. هناك أفراد فقط»[20].

بهدف فهم عميق لهذا التطور الجدلي نعود لمناقشة نظرة المجتمع التقليدي لظاهرة الانحراف نحو «العسر» (الصرامة). فكما أسلفنا فإن النزعة للميل للعسر والصرامة في التفسير والفتاوى والتشريع إنما هي نزعة دينية طبيعية ومفهومة عند العديد من المتدينين، ومثل هذه الظاهرة موثقة في العديد من أدبيات الشريعة بأطيافها المختلفة. لم يكن ممكنًا ألاّ يَحُدَّ المجتمع التقليدي مثل هذا الانحراف نحو العسر (الصرامة) وذلك بحكم طبيعتها وطبيعة تعريفها (تقليدية). يمكن الإدعاء أيضًا بأن التغيير والانحراف نحو العسر (الصرامة) من شأنه أن يقوّض ويزعزع أواصر العادات والتقاليد ليس أقل درجة من الانحراف نحو اليسر الشديد. إن أدبيات الشريعة والمصادر الفقهية التاريخية تمدنا بالعديد من الأمثلة والحوادث التي تصادق على هذه التفسيرات والافتراضات[21].

ففـي حين نرى أدبيات ونقاشات عميقة لرجال دين في المجتمع والواقع التقليديين حول مسألة سلوكية معينة، على سبيل المثال، هل يسمح النزول عـن شـجرة بعـد أن دخل موعد السبت أم لا، فإن مثل هذه الأسئلة تفقد معانـيها في الطوائـف والواقع الطوعيين. إن الطوائف الطوعية وبضمنها أيضًـا الطوائـف الحـريدية في يومـنا إنمـا هـي طوائف انتقائية، بمعنى أنها تـتوجه إلى جمهورهـا فقـط، ولـيس إلى جمـيع اليهود في جميع بقاع الأرض. فكمـا أنـه لـيس بمقـدور قـيادة الطوائف الطوعية أو الانتقائية أن تفرض قواعدهـا عـلى مـن يـرفض أن ينـتمي إلـيها كذلك أيضًا فإنه لا من أحد يسـتطيع أن يفـرض ذاتـه عليها وأن ينتمي إليها قسرًا ومن دون موافقتها. بهذا فإن الطائفة الطوعية تستطيع ان تفرض قواعدها على جميع أعضائها ولكنها لا تستطيع أن تفرضها على جميع من يعرّفون أنفسهم «حريديم» أو «أرثوذكسـيون»، وإن تشـابهت الألقـاب والأسمـاء، ولا عـلى أولئك الذين يقـيمون في الجـوار في المـنطقة الجغرافـية ذاتها أو في الحي ذاته. فإن حقيقة وجـود طوائـف أرثوذكسـية أو حـريدية بديلة وعديدة في المنطقة الجغرافية ذاتهـا في المديـنة العصـرية الكـبيرة تفـتح الفرصـة أمـام الطوائـف أو المجموعـات «الصـارمة» الـتي تـنحرف نحـو العسـر، لـتحررها مـن هيمـنة المؤسسـات الدينـية أو الطوائـف الأخـرى، كما أنها تمنح الفرصة لأولئك الذين يرفضون هذا الانحراف بعدم الخضوع له.

وعلـيه فـإن «وضـع السـوق» بطبيعـته يفـرض عملـية انتقائـية، حيث يسـتطيع الأشـخاص الانـتماء إلى طوائـف ومجموعـات وتـرك طوائـف ومجموعـات، وكـل ذلـك باختـيارهم الحـرّ. إن هـذه العملـية الانتقائية في السـوق تحرر أولئك الذين يريدون الانصياع إلى كل تشريع أو تفسير ديني عسـير كمـا ويحـرر أولئك الذين لا يريدون ذلك («غير الملائمين»). لذلك فـإن في مـثل هـذا الواقـع أو المجـتمع يمكن بسهولة معينة تمأسس وتعزيز المـنطلقات والـتأويلات العسـيرة والمـتطرفة بسـهولة وبنجاعة أكبر مما هو

الحال في مجتمع تقليدي حيث إنه بطبيعته ليس مجتمعًا يخضع إلى الانتقائية في تعامله أو حتى في تعريفه الذاتي.

إن من شأن التحوّل في حدود الطائفة أو الجماعة الدينية، من «حدود جغرافية» إلى «حدود طوعية»، أن يفرض تحوّلاً آخرًا على إطار وحدود المسؤولية الدينية. فإذا كان على القيادة الدينية في إطار المجتمع التقليدي الأخذ بعين الاعتبار جمهورًا ذا اطياف كثيرة ومختلفة والتفكير مليًا إذا كانت غالبية هذا الجمهور تستطيع أو لا تستطيع أن يتحمل فتاواها، فإنه وفي الإطار الطوعي الجديد والذي هو بطبيعة الحال متجانس أكثر من حيث أعضائه وجمهوره مقارنه مع المجتمع التقليدي تتقلص هذه الاعتبارات. إن طبيعة عمل المفتي أو رجل الدين أن يلائم بين الفتاوى التي يصدرها بما يتلائم والجمهور الذي يستهلك هذه الفتاوى ويحتاجها لهذا فإن المفتي في إطار الطائفة الطوعية يلائم بالطبع بين الفتاوى التي يصدرها وبين مستوى أو نمط أو درجة التدين لأعضاء الطائفة أو المجموعة فقط. إضافة إلى ذلك فإن هذه الفتاوى التي يصدرها لا تلزم أي شخص لا يرى نفسه منتميًا إلى هذه الطائفة، حتى وإن أقام في الحي ذاته أو المدينة ذاتها، وكذلك فإن المفتي لا يأخذه في عين الاعتبار عندما يصدر فتواه.

وفي النهاية نقول: إن الاختلاف الأكثر وضوحًا بين مجتمع تقليدي أو قيادة تقليدية وبين مجتمع أو قيادة ارثوذكسية هي ظاهرة تمأسس ظاهرة التطرف الديني أو اتباع نهج العسر (الصرامة) والمغالاة في الدين بينما لا يمكن أن يحدث ذلك في مجتمع تقليدي وتحت أنظار قياداته، وهذا هو المعنى الدقيق للانتقال من مجتمع تقليدي إلى مجتمع أرثوذكسي أو حريدي[22].

من هنا ننتقل إلى عرض مفصل لظهور الحريدية ولسياقاتها التاريخية على أمل ان نكشف ونطبق ما جاء من قبلُ من عرض نظري على الحالة الدراسية موضوع البحث.

بدأ انقسام وتشرذم المجتمعات اليهودية التقليدية في أورُبة منذ مطلع القرن الثامن عشر، كما أسلفنا، ويمكننا التمييز هنا بين ثلاث فئات رئيسية: المثقفون اليهود («همسكيليم»، مفكرو وقادة حركة التنوير اليهودية)، والذين تأثروا بخطاب وأفكار حركة التنوير العلمانية والإنسانية العالمية أو الكونية، ودعوا إلى ضرورة وواجب اندماج وانخراط يهود الدول المختلفة في دولهم والعمل على إنجاح مشروع التحديث، وقد رأوا أنّ الدين اليهودي بشكله التقليدي عقبة رئيسية أمام تحديث اليهود، ولهذا فقد دعا القسم الأكبر منهم إلى طمس المفاهيم الدينية والابتعاد عن الشعائر والعبادات الدينية واستبدالها بثقافة حديثة وأساليب حياة علمانية. وقد خطوا بهذا خطا المفاهيم الحديثة والبروتستانتية في تحويل الدين من الحيّز العام إلى الحيّز الخاصّ، كما حاولنا إظهار ذلك في الفصل الأول.

وقد دعا الإصلاحيون اليهود إلى ضرورة التوفيق بين الدين اليهودي والحداثة عن طريق إدخال تعديلات في صلب العقدية اليهودية على وجه الخصوص، وفي الدين اليهودي ككل، حيث يستطيع التماشي مع روح الحداثة ومشروع التحديث؛ أما الفئة الثالثة، الحريديم (الحسيديم والليطوانيين معًا)، فقد وعت للخطورة الكامنة في هاتين الفئتين، وفهمت وتنبأت أبعاد الحداثة والتحديث على مستقبل اليهود واليهودية، مما دفع بهم إلى الانعزال التام ليس فقط عن الحياة العامة في الدول التي عاشوا بين ظهرانيها، وذلك تخوفًا من تأثيرها على أبنائها واكتساح صفوفها، بل أيضًا عن باقي أبناء الطائفة اليهودية الذين تعاملوا مع يهوديتهم بشكل مغاير ومنفتح. إضافة إلى ذلك فقد دفعت هذه المستجدات بالحريديم إلى رفض أي نوع من التعديل أو التغيير في الشعائر والعبادات الدينية أو العقدية اليهودية أو في أسلوب الحياة التقليدي، وقد رفعت شعار «التجديد محرم توراتيًا»، بمعنى لا سلطة لأحد أن يُدخل تجديدات في صلب الدين اليهودي، و يمثّل هذا الشعار توجهها في العصر الحديث على الصعيد

الـنظري التصـوّري، إلا أنَّـه لم يقـف في وجـه عجلة التاريخ الحديث، كما سـنرى لاحقًـا. ويرى الباحثون أن الحاخام موشي سوفر (1762–1839 م)، الـذي صـاغ هـذا الشـعار، يعـد القائد الأول للتيار الحريدي، وقد كان له الفضـل الأكبر في صقل الأفكار والمبادئ الحريدية التي مازالت مهيمنة بين صفوف الحريديم في أيامنا[23].

في واقـع الأمـر لم يحـافظ هذا التيار الحريدي المنغلق على ذاته والمنعزل في أحـيائه ومعـاهده الدينـية على اليهودية التقليدية كما كانت في الماضي، كمـا يدعـي قادتـه وجمهوره، وإنما أعاد صياغة مفاهيم وتفاسير دينية جديدة حيـث تستطيع مجابهة الاخطار المستجدة والمحدقة باليهودية وباليهود، وبهذا يمكنـنا القول: إن موقف ومفاهيم الحريدية إنما تأسست على موقف تنافري أو تضـادّي (antagonistic) وتغذّت منه، وسيتأصل هذا الموقف مستقبلاً في التـيار الحـريدي وبمواقـف أحـزابه ومـنظماته إلى أقصى درجة، كما سنرى لاحقًـا[24]. تتجـلى إحـدى نـتائج هـذا الـتوجه في ركـود الـتراث الديـني والفكري اللاهوتي وعجزه عن الابداع والتطوّر، خصوصًا في شرق أورُبة، كما تحوّلت التوجهات الدينية داخل هذا التيار إلى أكثر محافظةً أو تطرفًا في تفسـير التراث الديني[25]. أما في غربها فقد تبنت التيارات الحريدية بعضًا مـن الـتجديدات الحديـثة الـتي فرضـت نفسها عليهم، لهذا السبب يطلق علـيها اسـم «الحـريدية الجديـدة» (نـيو أورثوذكس)، وقد ظهرت الحركات الإصـلاحية الـيهودية في غـرب أورُبـة وأمريكا ولم تظهر بشكل كبير بين أوسـاط اليهود في شرق أورُبة. إضافة إلى النتائج المذكورة من قبل فقد نتج عـن هـذا الـتحوّل في الحـياة الـيهودية الحـريدية في شرق أورُبة، وليس في غربها، بأن تمّ «نقل مركز ثقل الحياة الدينية [من الحياة الاجتماعية الجمعية] إلى حـيّز الـنفس البشـرية [الفـردية] وإلى تجـاهل الواقع الاجتماعي»، كما يخـبرنا أحـد الباحـثين[26]. عـلى الرغم من ذلك يضم هذا التيار الحريدي العديد من التـيارات الفرعية وغالبًا ما يتناقض ويتصارع تيار مع الآخر،

خصوصًا على صعيد المفاهيم والتصوّرات والتفاسير الدينية التي تغذّت ونمت من خلال صراعها مع المستجدات في الثقافة والدولة الأورُبية وواقع اليهودية واليهود منذ الثورة الفرنسية وحتى يومنا هذا، لذا نرى أهمية بالغة في عرض هذه التيارات الفرعية والوقوف عند الاختلافات الجوهرية فيما بينها.

1/3) تعريف بالتيارات الحريدية المركزية المختلفة:

الحسيدية والمعارضين (همتنجديم)[27]

لم يشهد الكيان اليهودي في أورُبة حتى مطلع القرن الثامن عشر أي تمرد على السلطة الدينية (الحاخامية) التي هيمنت على مجمل حياة الفرد والجماعة اليهودية في جميع البلدان الأورُبية. فقد نالت الطوائف اليهودية في البلدان الأورُبية شبه حكم ذاتي مكّنها من الاستمرار في أسلوب الحياة التقليدي والمنغلق ومدّ النخبة الدينية السلطة في فرض أوامرها وإدارة شؤون الطائفة. كانت تربط جميع نخب وحاخامات اليهود في القارة الأورُبية، وأحيانًا بعض البلدان الشرقية (آسية وإفريقية)، روابط دينية وخصوصًا على صعيد التشاور في مسائل وقضايا تتعلق بالشريعة. لهذا يمكننا الادعاء بأن جميع النخب الدينية اليهودية في القارة الأورُبية والآسيوية والإفريقية كانت على صلة وثيقة فيما بينها.

مع مطلع القرن الثامن عشر اختلف الأمر وظهرت بين العامّة اليهودية وبعض الأفراد نزعات تحررية من وطأة وبطش النخب الحاخامية الدينية التي سيطرت على جميع نواحي حياة الفرد والجماعة. إلى جانب ذلك ظهرت أيضًا نزعات لتحديث الدول الأورُبية مما إثر سلبًا على الحكم الذاتي اليهودي في تلك الدول، كيفما قدّمنا في الفصل السابق. إنّ جميع هذه المستجدات أدت إلى ظهور تيار وفرقة دينية جديدة أطلق عليها «الحسيدية» في القرى الأوكرانيا في شرق أورُبة. وقد قامت المؤسسة الدينية

(الحاخامية) التقليدية في مواجهة هذا التيار اليهودي الجديد، ولهذا فقد تمّ تسمية هؤلاء بالمعارضين (همتنجديم)، وسيطلق عليهم أحيانًا «ليطائيم» (ليطوانيين) وذلك لأن مركزهم وتجمعهم الأكبر كان في إقليم ليطوانيا في شرق أورُبة. وقد نتج عن هذا التصادم تغيير بالغ في صلب اليهودية الحاخامية حيث أصبحت دفاعية ومنعزلة أكثر فأكثر.

تعدُّ الحسيدية تيارًا وفرقة دينية واسعة الانتشار بين يهود العصر الحديث حتى أيامنا، تأسست على يد حاخام يهودي باسم يسرائيل والملقب باسم بعل شم طوف في قرى أوكرانيا وخصوصًا في بولندا في الرّبع الأول من القرن الثامن عشر. إحدى أهم خصائص هذا التيار الجديد هو تجزئته للطوائف اليهودية إلى مجموعات وفئات تتمركز كلٌّ منهن حول شخصية دينية معينة يطلق عليه الصدّيق (تساديق)، والذي يعدُّ شخصية بشرية غير عادية، لأنها تمتلك خصالاً وفضائل تؤهلها لأن تؤثر على قرارات الرّب وتحاوره وتقنعه في بعض الأحيان. ويمكننا الإدعاء بأن هذه الشخصية تعدُّ الدرجة العليا من حلول الرّب بالشخص اليهودي، بمعنى أن الرّب قد حلّ واستقر في جميع اليهود ولكن هنالك درجات متفاوته بين الأفراد وقد حلّ الرّب في أفراد معينين إلى حدّ كبير جدًا. إضافة إلى ذلك فقد حطّ هذا التيار الجديد من أهمية الكتب المقدسة، والتفسيرات المختلفة ومنحت بالمقابل أهمية كبرى للتأمل الشخصي وللتراث اليهودي الصوفي (القبالاه) والتفسيرات الميتافيزيقية والمشيحانية للكتب المقدسة، وقامت ضد التيارات والتفسيرات الدينية العقلانية (المستمدة من منطق أرسطو) كتفسيرات الحاخام موشي (موسى) بن ميمون (1138–1204 م) وغيره. إضافة إلى ذلك، اعتبرت الحسيدية الطقوس والشعائر الدينية غلافًا سطحيًا يطمس ويعيق التجربة الدينية على الصعيد الفردي وعلى الصعيد الجماعي. ويرى هذا التيار التجربة الدينية ثابتة ووحيدة لتحقيق التواصل بين الفرد وربّه والشعور به وبقدرته

وروحه، وذلك من خلال "قلب فرح": السعادة والفرح وسيلة لبلوغ النشوة الصوفية للالتحام مع الرّب ودخول ملكوته، كما هو الحال في الفرق الصوفية الإسلامية المختلفة. ويمكننا اعتبار هذه الحسيدية بمفهوم معين النسخة الحديثة لليهودية التي تولي أهمية قصوى للعالم الداخلي للفرد وتحطّ من قيمة تعابيرها الظاهرية. وبحلول عام (1815 م) طغت الحسيدية على يهودية شرق أورُبة وقامت ضد المؤسسات الدينية القائمة آنذاك حتى أنها هددت إمكانية استمرار هذه المؤسسات. من الملفت للنظر هو انتشار الحسيدية بشكل خاص وقوي جدًا بين صفوف الفقراء وغير المتعلمين والبؤساء من بين يهود شرق أورُبة أولاً، ثم انتقلت إلى غربها وأخيرًا إلى الولايات المتحدة وفلسطين. قام التيار اليهودي المهيمن آنذاك والذي تجسد في المؤسسة والطبقة الحاخامية بمعارضته لهذا التيار الجديد، وتنبع هذه المعارضة من عدة مصادر أهمها معارضة التركيز المبالغ فيه على التراث الصوفي وتجاهل التفسيرات العقلانية المختلفة، ومعارضتها لأهمية التجربة الدينية والتأمل الشخصيين للفرد، إضافة طبعًا إلى خطرها على صعيد تهديد هذا التيار الجديد احتكار المؤسسة الحاخامية القائمة في تفسيرها للكتب والتراث الدينيين ومركزها على صعيد وساطتها بين الفرد اليهودي وملكوت الرّب، على الرغم من غياب مؤسسة يهودية شبيهة بمكانة الكنيسة المسيحية إلا أنَّه يمكننا اعتبار المؤسسة الحاخامية قريبة جدًا من هذا النموذج، وشخص الصدّيق في الحسيدية نموذج آخر لهذه الوساطة.

لقد حاربت المؤسسة الحاخامية التقليدية الحركة الحسيدية، كما ذكرنا، ولكن انتشار العلمانية وظهور أصوات تدعو إلى وجوب ادخال إصلاحات دينية على الدين اليهودي، والذي تجسد بعد ذلك في الحركة الإصلاحية، واكتساح الفكر التنويري لصفوف واسعة من يهود غرب وشرق أورُبة والخوف من الانخراط والاندماج في الأغيار أدى إلى توحيد صفوف هذه

المؤسسة الحاخامية (اليطوانيين) مع الحركة الحسيدية. ومنذ مطلع القرن التاسع عشر يمكننا الحديث عن الجبهة الحريدية والتي تضم الحسيدية والمعارضين (الليطوانيين) ضد النزعات الثقافية الجديدة (التنويرية) والحركة الإصلاحية.

لقد هاجر قسم كبير من اليهود الحسيديم إلى الولايات المتحدة منذ مطلع ثمانينيات القرن التاسع عشر وقسم قليل هاجر إلى فلسطين، وأتت الحركة النازية على ما تبقى منهم، وهم الأكثرية، في شرق أورُبة وغربها.

لا يمكننا الحديث عن موقف موّحد وواضح المعالم من الفكر والنشاط الصهيوني، لأن هناك مواقف متباينة ومتناقضة بين فئة وأخرى، وبين زمان وآخر، وبين مكان وآخر. ويمكننا الكشف عن ذلك من خلال التركيز على أهم فئتين معاصرتين في الحركة أو التيار الحسيدي، واللتان تعدان قطبين متعارضين: جماعة لوبافيتش ‹حبد› وجماعة ساتمار، وسنتابع مراحل تطوّر مواقف كل منهم من الصهيونية. ولكن قبل ذلك لابد لنا من التوقف بإيجاز عند خصوصية الحريدية الألمانية وذلك لأهميتها في تاريخ تطوّر الحركات والمنظمات الحريدية التي ستظهر مستقبلاً.

2/3) خصوصيّات الحريدية اليهودية الألمانية

راوح مقدار الفئة الحريدية اليهودية من مجمل اليهود في الدويلات الألمانية حوالي (15٪)[28]. وكان اليهود الحريديم في ألمانيا، كباقي الطوائف الحريدية، حريصين على التعاليم والفروض الدينية التقليدية، ولكن لم يمنعهم ذلك من الانخراط الوظيفي الجزئي في المحيط غير اليهودي، لهذا يطلق على هذه الفئة الحريدية اسم «الأرثوذكسية الجديدة» أو الحريدية الجديدة، ولم ينبع ذلك من ضرورات واقعية فقط وإنما من تضامن مع مجموع القيّم والمعايير الألمانية ككل[29]، كما هو الحال على صعيد مجمل يهود ألمانيا حتى اعتلاء الحركة النازية للحكم. من شأن هذه الحقيقة تفسير

معارضـة غالبية يهود ألمانيا، حريديم وعلمانيين على حدّ سواء، للصهيونية، والتعـبير عـن تخوفـاتهم منها ومن الإسقاطات التي يمكن لها أن تولّد على صعيد علاقتهم مع الدولة الألمانية ومع مؤسساتها السياسية.

إلا أنَّ الأسباب الأكثر أهمية تكمن في عدم تقبلهم للادعاء القائل إن الـيهود هـم شـعب مـتجانس، لـه خصوصيّاته، الأمر الذي يفترض وجود قومـية يهودية بالمعنى العرقي الحديث للمصطلح. جاء هذا الخطاب في فترة زمنـية نشـهد بهـا انتشـار العديـد مـن الأبحـاث التاريخـية والعلمـية في الأكاديمـيات الألمانـية، مـنذ منتصـف القرن التاسع عشر، تبحث في مفهوم العرقـية والـتوقف عند الخصوصيات العرقية لكل فئة أو شعب منذ قديم الـزمان وحـتى يومـنا هذا، مثل الأبحاث التي تعتمد الداروينية البيولوجية، وذلـك قـبل نشـر بحث داروين (Charles R. Darwin 1809-1882)، في عام (1859 م). ظهـر علم جديد منذ نهاية القرن الثامن عشر أطلق عليه اسم «فـرع في دراسـة جماجم البشر» (Phrenology)، وإلى جانب ذلك تمّ إخضاع نتائج هذه الأبحاث للمجهر الأخلاقي، علمًا أنّ ذلك مخالف كليًا للمنهجية العلمـية، إلا أنَّهـا نمـت من الاعتقاد بأنه لابد من وجود اختلاف جوهري وبـاطني لمـثل هـذه الاخـتلافات الخارجـية، بمعنى أن هناك علاقة سببية بين حجـم الجمجمة ومظاهر أخرى وبين الخصائص «الداخلية» أو الأخلاقية[30]. استعمل هـذا «العلم» الجديد، إلى جانب الأنثروبولوجيا الذي تخصص في ذلـك الحقل، في أبشع صوره في الجدل السياسي والعقدي بين الشعوب في فـترة ظهـور العصـبية والقومـية. إضـافة إلى ذلـك فقـد ادعـى المناهضون للصـهيونية في ألمانـيا بـأن هـناك علاقـة سببية بين ظهور الصهيونية وبين ظهـور المعـاداة للـيهود وكراهيـتهم («اللاساميّة»)، والتي تنامت من الواقع الاجـتماعي، الاقتصـادي والديـني إضـافة طـبعًا إلى الأبحاث «العلمية» التي تظهر بأن الشعب الآري هو أكثر الشعوب نقاء في عرقيته وأكثر تقدمًا من حيـث «ملكاتـه العقلية» وحتمًا الخلقية (!) وتكمن المفارقة بأن غالبية مثل

هذه الأبحاث «العلمية» أظهرت أن الشعب اليهودي هو الشعب الوحيد في العـالم القديم الذي تنبه إلى مسألة العرقية وأهمية الحفاظ على نقائه عرقيًا (كمـا يخـبرنا عـلى سـبيل المـثال الدبلوماسـي الباحث الفرنسي أرثور ده جوبيـنو)[31]، إلا أنَّـه كـان «عـرقًا وضيعًا». فبينما نظر الصهاينة إلى المعاداة للـيهود كونها ظاهرة فوق تاريخية متأصلة (immanent) في واقع المنفى، رأى المناهضـون للصـهيونية غـير الحـريديم وغـير المتدينين، أنها ظاهرة خطيرة ولكـنها ظاهرة تاريخية عابرة ومؤقتة، لهذا فقد اعتقدوا بأنه من غير اللائق الاستسـلام لهـا والهـرب مـن وجهها على صورة الصهيونية[32]. إضافة إلى ذلـك فقـد رأى المناهضـون للصـهيونية أن الأخـيرة تعـزز أواصـر المعاداة للـيهود على ثلاثة مستويات على الأقل، فقد اشتركت الصهيونية وظاهرة المعاداة لليهود في ثلاثة محاور رئيسية:

1) الظن بأنه لا يمكن لليهود الانخراط في البلاد التي يسكنونها.
2) الظن بأن اليهود هم أمّة بالمعنى القومي الحديث، وليسوا عبارة عن طائفة دينية فقط.
3) الافتراض بأن الحلّ لمشكلة اليهود يكمن في خروجهم من البلاد التي يسكنونها[33].

أمـا الحـريديم إجمـالاً فقـد نظروا إلى كراهية الأغيار لليهود ومعاداتهم كونهـا حقـيقة ديـنية بـدأت مـنذ تـبلور الفـئة العرقـية والدينية اليهودية، وسـنأتي عـلى هـذه المسـألة بإسـهاب في الفصل الأخير من هذا البحث. ولكن لابد لنا الإشارة هنا إلى أن هذه حقيقة تجمع ما بين التيار الصهيوني ومـا بـين التـيار الحـريدي، إذ إنَّ كلـيهما يرى معاداة اليهود حقيقة متأصلة وفـوق تاريخية، وبمفهوم معين فإنها حقيقة مقدسة حيث تنبع من إرادة إلهية وانها ثمنًا لا بد منه يدفعه اليهود لكونهم «شعب أخصّ».

لقـد وصـف الحاخـام الأكبر في ألمانيا، يتسحاق بوربير (1883-1946 م)، حـفيد (شمشون) رفائيل هيرش (1808-1888 م)، زعيم ومؤسس

تيار الأرثوذكسية الجديدة في ألمانيا، الحركة الصهيونية بأنها «العدو الأكثر خطرًا الذي ظهر للأمّة اليهودية على الاطلاق»، ولكنه قد تحوّل في رأيه هذا إلى النقيض منه، كما سنرى لاحقًا، ولكنه أضاف قبل ذلك، بأنه بينما تصارع «الإصلاحية المناهضة الأمة (اليهودية) على الملأ، فإن الصهيونية تفتك بهذه الأمة وتقدم جثمانها على عرش ملكوت الأرض (الدولة)»[34]. ويظهر جليًا بأن هذا الحاخام قد تبنى رأي جدّه، الحاخام سمسون (شمشون) رفائيل هيرش، بأن «اليهود هم شعب، ولكن قوميتهم مختلفة عن القوميات الأخرى، فقوميتهم دينية، وعليهم انتظار المشياح الذي سيحولهم إلى شعب كامل»[35]. هذا ما سيفسر لنا قصد الحاخام يتسحاق برويير حين ادعّى في كتابه ‹التعليم، القانون والأمة› الصادر سنة (1910 م) ردًا على خطاب همزراحي ‹حقًا، إنني يهودي قومي› (ich bin Nationaljude Jawohl)، ويمكن لأول وهلة أن نتفاجأ لهذا الادعاء لأن الحاخام حتى لحظة كتابته هذه العبارة كان يعدُّ مناهضًا شديدًا للصهيونية[36]. ولكن يمكننا فهم المعنى الذي رمى إليه عند الاستمرار في قراءة ما كتبه، فالمقصود هو بما أن اليهود هم شعب ولهم قوميتهم الخاصة، دينية، وأن التراث اليهودي الديني، وخصوصًا التوراة، هو جوهرها ولا يمكن لها أن تقوم على مفهوم آخر مغاير، إذن فهويته القومية مستمده من هذا التراث. وقد حاول بهذا الكشف عن التناقض الداخلي الذي تعاني منه القومية الصهيونية بأنها تتجاهل حقيقة أن التوراة خاصة والتراث اليهودي عامة إنما هو المصدر الذي صقل وعرّف الطائفة اليهودية شعبًا، لهذا فإن الصهيونية أو «الحركة القومية اليهودية (عامة) تعزز وتلغي الأمة اليهودية في آن واحد»[37]، كما جاء على لسان الحاخام ذاته.

لا يمكننا هنا تجاهل حقيقة أن التيار الحريدي برمته، ما عدا أقلية قليلة جدًا منه، قد تبنى السجال القومي الحديث، على الرغم من النفي الصريح على الصعيد النظري التصوّري، وكما جاء في كتابات وخطب

الحاخامات الحريديم، إلا أنَّ سجاله وأساليب عمله تدل على هذا التبني غير الصريح[38].

من هنا يمكننا فهم الادعاء الديني غير المناهض بشدة للصهيونية والذي يمكننا تلخيصه على النحو التالي:

إن الصهيونية لا تلغي الدين وإنما لا توليه أهمية رفيعة ومركزية، وقد جاء في إحدى الصحف اليهودية في ألمانيا إن "الصهيونية تفهم اليهودية على أنها عملية جمع ما بين الحياة القومية (تجمع قومي) وثقافة يهودية قومية؛ بمعنى أن ماهيّة الحياة والثقافة غير مرتبطين بالدين. لا يمكننا من هنا التوصل إلى نتيجة مفادها أن الصهيونية تلغي الدين، وإنما هي تتجاهله"[39]. وفي صيغة أخرى أكثر حدة ظهرت في قرار للمجمع الحاخامي في ألمانيا المسمى "الجمعية الحرة لمصالح اليهودية الأرثوذكسية"، التي ترأسها في حينه الحاخام شلومو برويير (1849-1926 م)، والصادر سنة (1905 م) قيل فيه إن "الصهيونية هي حركة قومية نقيّة، ترتكز على العرقيّة، ولا يجمعها مع الدين أي علاقة ممكنة"[40]. لقد رأى اليهود الحريديم أن معركة يهود ألمانيا مع الصهيونية أهم واشد مما هي مع التيار الإصلاحي، وذلك لأن التيار الإصلاحي يرى نفسه تيارًا دينيًا ويرى في آخر الأمر بالدين عنصرًا مركزيًا في تعريف اليهودية وهوية اليهود، على الصعيدين الفردي والجماعي، أما الصهيونية فيمكنها ان تخلق واقعًا يكون فيه الإنسان كافرًا بملكوت الرّب وإلى جانب ذلك أن يرى نفسه "يهوديًا جيدًا" [41].

يمكننا الإيجاز بأنه منذ الفترة الأولى لظهور الحركة الصهيونية، برزت آراء تقول إنّ هذه الحركة إنما هي حركة علمانية ليس فقط من حيث سجالها وهوية وثقافة قيادتها وجمهور مؤيديها وإنما علمانيتها هي جزء متأصل فيها، وعليه فإنها تهدف إلى علمنة اليهود وتحويلهم إلى شعب كباقي الشعوب بعيدة كل البعد عن الهوية الدينية الخاصة.

مع ما أسلفنا، كانت هنالك أقلية من بين الحريدية اليهودية في ألمانيا التي انخرطت في صفوف همزراحي (الصهيونية الدينية) في الهستدروت الصهيونية، وانتقلت بعد ذلك إلى صفوف أغودات يسرائيل (المنظمة العالمية للتيار الحريدي). ويمكننا تلخيص هذه الآراء بأنها تتبنى ثلاثة معتقدات:

1) بقدرة الصهيونية أن تخدم هدف الحدّ من عملية الاختلاط والذوبان في الأغيار.
2) يمكن للصهيونية أن تقف في وجه التيار الإصلاحي وتحدّ من شدة تأثيره.
3) يمكن تحويل الصهيونية إلى أداة بيد التيار الحريدي والمتدينين اليهود لتشجيع العودة إلى الدين بصورة أو بأخرى.

يمكننا ملاحظة عملية تمييع بعض المواقف الحريدية المركزية المناهضة للصهيونية بعد منح اليهود وعد بلفور، وخصوصًا في مواقف كانت معادية جدًا، كموقف الحاخام يتسحاق برويير سالف الذكر، الذي صاغ موقفه من أغودات يسرائيل في عام (1921 م) بأنها «تطالب بتحضير وتأهيل الأمة والأرض الإلهيتين بهدف العودة والاتحاد تحت سلطة القانون الإلهي»[42]. وتعدّ هذه الكلمات تمييعًا كبيرًا لخطابه السابق المناهض للصهيونية وصياغة جريئة للهدف الصهيوني على صيغة أغودات يسرائيل. والأهم من ذلك هو الإنتقال من الفكر التاريخي السلبي غير الفاعل، والذي يرى أنّ الجهد والفاعليّة البشريين لا يمكن لهما أن يخدما أو أن يسرّعا عملية الخلاص، وإنما يمكنهما بالطبع العمل في الاتجاه العكسي، كما جاء في التوراة «وأتيت بكم إلى أرض بساتين لتأكلوا ثمرها وخيرها. فأتيتم ونجّستُم أرضي وجعلتم ميراثي رجسًا. الكهنة لم يقولوا: أين هو الرّب [يهوه] وأهل الشريعة لم يعرفوني، والرعاة عصوا عليّ، والأنبياء تنبؤوا ببعلٍ وذهبوا وراء ما لا ينفع»[43]، إلى الفكر التاريخي الفعّال أو النشط الذي يرى في الجهد البشري جزءًا من عملية الخلاص، والذي كان حجر

الأساس لإقامة همزراحي. نعتقد بأن مثل هذا التحوّل إنما يؤشر إلى تبني مفهوم «التاريخ المقدس» (historia sacra)، ذلك التاريخ الذي يتطرق إلى المحور الديني ويهدف إلى تحقيق رؤى وأحداث دينية من خلال بذل جهد ونشاط بشريين، مثل التسريع في الخلاص أو نقل «مملكة الربّ» من السماء إلى الأرض، والتخلي عن الفصل بين الواقع الأرضي والدنيوي لحياة اليهودي في البلاد التي يسكنها من جهة، وبين تشوقه إلى قدوم المشياح وإقامة المملكة الإسرائيلية، من جهة أخرى. وفي حقيقة الأمر فإن مثل هذا المفهوم الجديد ظهر بداية في حملات الفرنجة إلى الأرض المقدسة، وبعد ذلك في التأويلات الجديدة للعديد من التيارات الإنجيلية والبروتستانتية الأخرى، خصوصًا بين صفوف أعضاء تلك الفئات المسيحية التي تقوم على المعتقدات الألفية (Millenarian)، التي ترى أن «عودة اليهود إلى أرض إسرائيل» إنما هو شرط لابد منه من أجل عودة المسيح المنتظر الذي سيقود البشرية لمدة ألف عام سعيدة، وعندها سيتحوّل جميع اليهود إلى العقدية المسيحية، كما اسلفنا. على الرغم من تحليل المفكر عبد الوهاب المسيري الرائع إلا أنَّنا لا نتفق معه حين يقول: «وتعد هذه أول مرة في تاريخ العالم المسيحي التي يطرح فيها مشروعًا بشريًا لإنجاز ما كان يُعتقد حتى ذلك الوقت أنه أمر سيتم بتدخل العناية الإلهية»[44]، حيث إننا نلمس الأمر ذاته في الخلفية الدينية الفكرية للحملات الصليبية، على الرغم من عدم رفع شعار «التسريع» في مجيء المسيح المنتظر على يدّ الصليبيين نتيجة لحملاتهم، إلا أنَّ ذلك كان ضمنيًا. فقد «كانت الأفكار التي تدور حول نهاية العالم بعد الألف الأولى من معاناة المسيح على الصليب، والأفكار التي تتعلق بالعالم الآخر، أحد ينابيع الفكرة الصليبية»، كما يطلعنا أحد المؤرخين البارزين في هذا المجال[45]. كذلك نقرأ، على سبيل المثال، أن البابا أوربان الثاني الذي دعا إلى شنّ الحملة [illegible] «الأراضي المقدسة»، في خطبته الشهيرة سنة (1095 م) أنه

«كان يدعو إلى هذه الحملة المسلحة المقدسة باسم الربّ بوصفه نائبًا عنه في الأرض»، وأنه قال: « . . ومن ثم فإنني، لست أنا، ولكن الرب هو الذي يحثكم باعتباركم وزراء المسيح أن تحضوا الناس من شتى الطبقات . . »[46]. هنا يكمن الفرق بين «الفارس القديم»، الذي يحارب بهدف أطماح وأطماع دنيوية وبين «الفارس الجديد» الذي «يحمل صليبه ويأتي ورائي (المسيح)» (لوقا 14: 27). إضافة إلى ذلك ففي رأي الكثير من الباحثين كان البابا غريغوري السابع (1073-1085 م) هو أول من صاغ فكرة «الحرب المقدسة» وأحدث نقلة نوعية في موقف المسيحية من الحرب، ويتجلى ذلك في استعماله لأول مرة في تاريخ الكنيسة المسيحية عبارة «جيش المسيح» (Militia Christi) بالمعنى الدنيوي وليس بالمعنى المجازي الذي استخدمه القديس بولس[47]. إلى جانب ذلك يخبرنا بعض المؤرخين بأنه وفي خضم سعي العامة من الناس في أورُبة للبحث عن ثغرات للخلاص، وفي جو مشحون بالفكر والمقدس والأخروي الذي طغى على الفكر الديني المسيحي في القرنين العاشر والحادي عشر الميلاديين، فقد دمج الناس في أورُبة في تلك الحقبة التاريخية بين «أورشليم» أرضا جغرافية تقع في فلسطين وبين «أورشليم» تلك المدينة السماوية التي يتعرش عليها المسيح (مملكة المسيح)[48]. انطلق الصليبيون نحو «بيت المقدس» بدافع الخلاص، وليس بدافع الاستعمار وفرض السيطرة الدنيوية، كما يحلو للبعض التصوّر. إن طريق الخلاص تمر من خلال بذل جهد بشري لإحقاق "مملكة يسوع" على الأرض. هذا هو الهدف الأعمق للحملات الصليبية، باعتقاد العديد من الباحثين[49]، وهذا الهدف ذاته سيظهر عند العديد من الحاخامات اليهود كما سنكشف لاحقًا.

إذا كان هدف أكبر منظمة حريدية في العصر الحديث هو التحضير وتأهيل «الأمة والأرض الإلهيتين بهدف العودة والاتحاد تحت سلطة القانون الإلهي»، وطبعًا المقصود هنا هو «تأهيل» عن طريق الجهد البشري المتجسد

في الاستيطان في فلسطين، فإنه عمليًا ليس هناك فرق بين هذه المنظمة وأهدافها وبين التيار الصهيوني الديني همزراحي، فكلاهما يتبنى مفهوم «التاريخ المقدس» المسيحي الذي تجسد بشكل كبير في «الحملات الصليبية»، كما أسلفنا. وقد ظهرت الصيغة النهائية لهذا الاتجاه في فكر الحاخام أبراهام يتسحاق هكوهن كوك، الأب الروحي للحركة الاستيطانية للصهاينة المتدينين، كما سنرى لاحقًا. وإذا ما اعتقدنا بأن الصهيونية هي فعلاً حركة علمانية فإنها عمليًا تتبنى المفهوم الحديث للتاريخ، ذلك المفهوم الذي دمج «مملكة الربّ» و«مملكة الإنسان»، الأمر الذي يحقق الرؤى المشيحانية الدينية، من جهة ويرضي الفئات والتيارات الدينية بين صفوف اليهود ويرضي أيضًا الفئات العلمانية التي تتبنى عمليًا هذا المفهوم، ولكنها تفسر الأمور بمفاهيم علمانية، ولكن النتاج هو واحد. وقد عبّر بن غوريون، مؤسس «المملكة الإسرائيلية الحديثة»، عن هذا الدمج بشكل واضح جدًا في كتاباته حول أهداف الصهيونية وإنشاء دولة إسرائيل[50].

يمكننا تلخيص الموقف الحريدي اليهودي من مسألة تحريم الاستيطان في فلسطين، «إيرتس يسرائيل»، في القول: إنها أرض مقدسة، كونها المقرّ الإلهي ومسكن ملكوت السماء، والاستيطان بها متعلق بالمشيئة الإلهية فقط، وبأن الإقامة بها (بشكل جماعي) وتحقيق السيادة اليهودية من دون هذه المشيئة الإلهية يعدُّ أكثر من خطيئة كبرى واحدة، «هسغات غفول» (التعدي على حدود مملكة الرّب أو تجاوز ما هو مشروع دينيًا) وخطيئة «دحيكات هكيتس» (التسريع بالخلاص بوسائل بشرية غير مشروعة دينيًا)، والتي يمكننا تفسيرهما على أنهما تعدٍّ بشري سافر وصارخ على مملكة الرّب ومشيئته. فقد نفى الرّب بني إسرءيل وشتت وفرقّ بينهم وأسقط عليهم المهالك لأنهم خالفوا وتحدوا مشيئة الرّب، ولم يفوا بالعهد الذي قطعوه مع الرّب. ففي عبارات تصويرية ودينية يمكن تصوير المنفى على أنه "خارج المكان"، المكان الذي يغتسل به المؤمن ويطهّر ذاته فردًا وجماعةً،

وعـندما يـأذن الـرّب، عـندها يتطهر المؤمن كليًا، يعود إلى الأرض المقدسة، الأرض التي يتوحد من خلالها مع الرّب. هذا هو أحد التفسيرات الحسيدية المركـزية والذي يعتمد على تفسيرات عديدة في القبالاه (الصيغة اليهودية الصـوفية).[51] في أعقـاب زيارة قام بها الحاخام حاييم إليعيزر شفيرا (1872-1937 م)، أحـد أكـبر وأهم الحاخامات المنتمي لتيار الحسيدية والذي عمل في إطـار الحـريدية المجـريّة، في عـام (1933 م) وجّـه رسـالة إلى أتـباعه في فلسـطين، يصـف بها المستوطنين الصهاينة بالكناية «هباعل دين» والمقصود بها هو الشيطان، كونهم يدنّسون الأرض المقدسة ليس فقط بأعمالهم وإنما والأهم من ذلك بكونهم يقيمون فيها[52].

3/3) جماعة ملوبافيتش ‹حبد›[53]

تعـدّ هـذه الجماعة أحد التيارات الفرعية الرئيسة في الحركة الحسيدية، وقد تأسست على يد حاخام يهودي حسيدي باسم شنيئور زلمان مليدي عام (1786 م) عـندما تمّ تعيينـه لـيقود التيار الحسيدي في روسية البيضاء، وقد أطلـق علـيه اسـم الحاخـام ويطلق عليه اتباعه اسم هأدمور هزكين (سيدنا ومعلمـنا وحاخامـنا العجـوز) والـذي شـغل هـذا المنصب حتى مماته عام (1812 م). اسـتبدل أتـباع هـذه الجماعـة كـناية الحسـيدية الصدّيق بكناية أخـرى (أدمـور) وهـي عـبارة عـن الحـروف الأولى لـثلاث كلمات عبرية: «أدونيـنو، موريـنو فحكميـنو» (سـيدنا معلمـنا وحاخامـنا). إن شعار جماعة لوبافيـتش يتـلخص في الحكمة الرشد والمعرفة (حوخماه، بيناه، داعات)، أما مصـدر تسـميتهم ‹حـبد›، وهـو أيضًـا شـعار هـذه الحركة، فهو عبارة عن الحروف الأولى لهذه الكلمات الثلاث.

لقـد دعـت حـركة ‹حـبد› إلى واجـب الـيهود إعلان ولائهم لقوانين الـدول الـتي يعيشـون بهـا، وإلى ضـرورة خلـع نهـج حـياتهم وعمـلهم واسـتبداله بـنهج آخـر إنتاجي من أجل تسهيل تأقلمهم في أسلوب الحياة

والإنتاج الحديثين، مما دفع بغالبية أتباع هذه الجماعة إلى العمل في مجال الزراعة والحرف اليدوية والصناعة ودخول المعاهد التعليمية والعلمية المختلفة. لهذا فإن حركة ‹حبد› هي حركة حريدية من صنف جديد مختلف كليًا عما عهدناه في السابق. لم تنبع أفكار هذه الحركة من مجرد البحث عن أداة أو وسيلة لضمان استمرار اليهود واليهودية في الحياة الحديثة، وإنما نبعت من نسق أو منظومة فكرية دينية خاصة لهذه الحركة، تلك المنظومة التي تميزها عن باقي الحركات أو التيارات الحريدية الأخرى. للتعمق في هذه المنظومة لابد لنا تحليلها لمركباتها الأولية. يكمن جوهر هذه المنظومة الفكرية الدينية في اعتقاد وتفسير زعماء هذه الحركة لموضوع الشرخ القائم بين المقدس والدنيوي، وهو موضوع فقهي/ لاهوتي شائك لن ندخل إلى جميع مركباته، ولكننا سنتوقف عند أهم خصائصه التي تمثل جوهر الفكر الديني الخاص لهذه الحركة.

نظرة سريعة لأدبيات كبار حاخامات هذه الحركة لابد لها أن تكشف لنا إشارات دلالية حول المفهوم الشامل والكلي للمقدس الكامن في صلب الفكر الديني الخاص لحركة ‹حبد›. يستمد هذا المفهوم شموليته من الاعتقاد بأن الرّب يكمن في كل شيء مقدس ودنيوي على السواء، وتقوم هذه الحركة على رفضها للشرخ الحاد بين المادة والروح، بين الجسد والنفس، بين الرّب والكون، بين الذات والكل، بين الفرد والجماعة. وذلك لأن الرّب يكمن في صلب جميع الظواهر والأشياء الكونية والإنسانية، لهذا فإن الدنيوي هو صورة من صور تجلي الرّب، وان خلعنا عنه الغلاف الخارجي تظهر لنا إحدى تجليات الرّب. الوجود الإلهي متأصل في جميع الأشياء والظواهر حتى تلك التي تبدو لنا كأنها مادية صرفة. لا يكفي أن يكون الواقع البشري وواقع جميع الخليقة كائنًا في الكيان الإلهي، وإنما الحقيقة هي أن الكيان الإلهي هو ذاته الواقع الحقيقي الوحيد الذي يمكن له أن يكون، وإن وعي الإنسان الخاطئ وأوهامه المستمدة من

أحاسيسه الشخصية المزيفة والمنقطعة ظاهريًا عن الكيان الإلهي المقدس، هي التي تغالطه وتقنعه بوجود كيان كوني مستقل ومنفصل عن الكيان الإلهي[54]. وعلى هذا الأساس فقد جاءت عبادة الرّب للكشف عن الوجود أو العنصر الإلهي في الأشياء والظواهر وتحقيقه في جميع الأعمال والأفكار في كل زمان ومكان. على هذا النحو يمكن قيادة الإنسان للتقرب من أحاسيسه، وهنا تكمن وظيفة الإنسان، أي في كشف الوجود الإلهي في الأشياء والظواهر «الدنيوية»[55].

هذا هو الأساس الكامن في المنظومة الفكرية الدينية الذي يمكن له أن يفسر لنا رفض هذه الحركة مفهوم «يهودي علماني»، وذلك لأن الرّب يكمن في الإنسان اليهودي وإن كان على غير معرفة من ذلك، لهذا فإننا نرى أعضاء هذه الحركة يجولون أصقاع الأرض في محاولة منهم للبحث عن يهود لإقناعهم تأدية عبادات دينية ولو بسيطة جدًا، لأن مثل هذه العبادات يمكن لها ان تكشف لليهودي «الضائع» أو غير الواعي لماهيته وجوهره الإلهي. يمكن لهذا الأساس الفقهي والفكري الديني أن يفسر لنا أيضًا استعانة أعضاء هذه الحركة بجميع العلوم والتكنولوجيا الحديثة جدًا في حياتهم اليومية وفي عباداتهم الدينية من دون أي إحساس بحرج أو تخوّف، كما هو الحال لدى جميع الفئات الحريدية الأخرى. فبخلاف نظرة باقي الفئات الحريدية الأخرى التي ترى بالتكنولوجيا الحديثة «عملاً شيطانيًا» أو بأنه يحمل بين طياته حزمة من القيّم والمعايير الأخلاقية العلمانية، وبخلاف العلمانيين الذين ينظرون إليها وكأنها أدوات محايدة على الصعيد الأخلاقي أو القيمي، فإن أعضاء حركة ‹حبد› ينظرون إليها على أنها شكل من أشكال التجلي الإلهي. وقد عظم هذا التوجه بين صفوف أعضاء هذه الحركة عندما استخدم زعيمهم الأدمور نحمان مندل شنيئورسون (1902–1993 م)، الملقب بالأدمور ملوبافيتش[56] نظريات علمية حديثة في تفاسيره الدينية، وقد درس العلوم الطبيعية والهندسة في

جامعة برلين وجامعات فرنسية، وحاول اظهار الوجود الإلهي في هذه العلوم والنظريات الطبيعية. وهنا تكمن خطورة مثل هذه الحركات أو الفئات الدينية التي تحاول تفسير الدين عن طريق الاستعانة بالمفاهيم العلمية والخلط بينهما.

أما نظرة حبد للشعب اليهودي فإنها متميزة بانفتاحها لكل يهودي، بخلاف الفئات الحريدية الأخرى، وينبع ذلك من مفهومها للماهيّة (الخاصيّة) اليهودية المقدسة المتأصلة في كل فرد يهودي، التي تقوم على الإدعاء بأن الهوية الدينية اليهودية هي عبارة عن ماهيّة وجوهر وحقيقة موجودة، لا ترتكز على المسألة الإثنية أو الثقافية، الوعي أو التاريخ، وإنها لا تقوم على العلاقة الفعلية مع التوراة والتراث اليهودي الديني، وإنما ترتكز وتقوم على «الطبيعة الإلهية للروح اليهودية»[57]. لهذا فإن إحدى واجبات عضو الحركة تتلخص في العمل على تشجيع وإعادة كل فرد يهودي إلى طبيعته وتمكين علاقه مباشرة بينه وبين ماهيته المقدسة، ولو بواسطة تأدية ابسط العبادات الدينية.

أما على صعيد الأغيار، ترى هذه الحركة، كباقي الحركات والفئات الحريدية وغير المتدينة بين أوساط اليهود، أنّ الديانة اليهودية هي ديانة اصطفائية (particular religion) خاصة لليهود وحدهم من دون سائر بني البشر، لهذا فإن الحركة لا تتبنى التبشير بين الأغيار وحتى أنها تمقته، ولكنها تشجع الأغيار أن يتبنوا معايير وقيّمًا أخلاقية ودينية وأن يقيموا أنظمة سياسية واجتماعية صالحة وأن واجبهم الديني يتلخص في ذلك، فبعملهم هذا يكون الأغيار قد أدوا واجبهم الكامل نحو الرّب[58].

يخبرنا أحد الباحثين أن فكر هذه الحركة الديني لم يتطرق إلى مسألة المشيحانيّة والخلاص بتاتًا قبل ظهور الحركة الصهيونية، وبأن المرة الأولى التي تطرقت إليها كانت في مطلع القرن العشرين على يد أدمورها الخامس الحاخام شلوم دوبعر شنيئورسون (1866–1920 م) بعد ان

تعـاظم تـأثير العقيدة الصهيونية واكتساحها لغالبية الطوائف اليهودية في أورُبـة[59]. جاءت حاجة للتطرق إلى هذه المسألة على أثر تعاظم شأن شعار الخلاص الذي يرفرف من على منارة الصهيونية. على غرار غالبية الفئات والتـيارات الحـريدية، رأى هـذا الأدمـور بالحركة الصهيونية خطرًا جسيمًا يهـدد الكيان اليهودي برمته ويهدد مجيء المشياح، وذلك لأنها حركة تعمل على تعجّيل الخلاص (دوحيكت كيتس)، تهدف إلى تحقيق أمور مشيحانية إلاهـية عـلى أيـدي بشر (تاريخ مقدس)، لهذا فقد حاربها بضراوة شديدة. مـن ناحـية أخـرى جـاء الـتحدي الصـهيوني وفـرض عـلى جميع الفئات والتـيارات الدينية اليهودية صقل وبلورة منهج وبرنامج واضح المعالم لمجيء المشـياح نقيضًـا للخلاص الصهيوني الزائف[60]. منذ تلك الفترة وحركة ‹حبد› تطوّر باستمرار دائم رؤى مشيحانية وتهيئ الشعب اليهودي بأسره لـلخلاص القريب جدًا، وقد عقّب أحد الباحثين في تاريخ الدين اليهودي عـلى ذلك بقوله «لقد قام الاعتقاد القائم فيما يتعلق بالمشيحانية اليهودية [في العصـر الحديـث] مـن حضـن الصـهيونية الدينية، أما الموجة الأخيرة لفكرة المشيحانية . . وأعني هنا المشيحانية الحبدية، فإنها تظهر اليوم بأبشع وأغرب صورها»[61].

إن إحدى هذه الرؤى المشيحانيّة المركزية في ‹حبد› تخلص إلى أنه هناك ثـلاث مـراحل قبل مجيء المشياح: مرحلة الانتظار، ثم مرحلة العذاب فوق الإنسـاني، وبعدها فقط تأتي مرحلة التحضير لمجيئ المشياح ومجيئه الفعلي. والفترة ما بعد المحرقة (holocaust) هي المرحلة الأكثر ملائمة لمجيء المشياح[62]. ونشهد في العقد الأخير تمركز خطاب الحركة الديني حول ضرورة التحضير وتهيـئة الواقـع لاسـتقبال المشياح، ويعتقد غالبية أعضاء الحركة أن الأدمور الأخير هو ذاته المشياح الحقيقي. عندما تأزم وضع الأدمور الصحي في نهاية عـام (1992 م) خرجـت عصـبة من حاخامات الحركة وأعلنت بأن الأدمور المـريض هو المشياح بذاته، ومنذ تلك الفترة وحتى يومنا هذا يجوب أعضاء

هـذه الحـركة بـين البلاد ويلصقون صورة الأدمور المشياح «من بيت داوود» نحمـان مـندل شنيئورسـون في جميع الأمكـنة الممكـنة. وقد علّق حاخامات الفـئات الحـريدية الأخـرى عـلى ذلك بأنه جنون وأن سيطرة حركة ‹حبد› عـلى أعضـائها قـد وهنت وضعفت جدًا، حيث لم تعد تستطيع كبح جماح الشعور المشيحاني الذي يطغى على أعضائها وأبنائها.

لقد عارضت هذه الجماعة الفكر والنشاط الصهيوني منذ نشأتها، كما أسـلفنا، وعـلى الرغم من ذلك فقد أقامت مستوطنة لأتباعها (كفار حبد) إلى جانـب مديـنة اللـد في منتصـف سـنوات الأربعـين، وتم الإعلان عنها بشـكل رسمـي في عام (1949 م) بعد مفاوضات بين أدمور الحركة في حينه يوسف يتسحاق شنيئورسون، الذي توفي عام (1950 م) وبين ممثلي الحركة الصـهيونية وقد أثمرت هذه المفاوضات بمنح الحركة أرضا لإقامة مستوطنتها علـيها، وأخرى في مدينة الخليل. ولكننا نشهد تغييرًا جذريًا في موقفها هذا مـنذ إقامـة دولة إسرائيل وخصوصًا منذ حرب حزيران عام (1967 م) وقد أقامـت الحـركة مسـتوطنات أخـرى عديدة من أقصى شمال فلسطين وحتى أقصـى جـنوبها ومـن شـرقها إلى غـربها، زد عـلى ذلـك إقامة العديد من المـدارس والمعابد الدينية ومؤسسات تربوية وسياسية أخرى عديدة منتشرة في جمـيع أنحـاء الـبلاد داخل حدود ال(48) وال(67) على حد سواء (راجع ملحق بقائمة المستوطنات الحريدية).

حاولـت الحـركة جاهدة في بداية السبعينيات التأثير في سنّ قانون «من يكـون يهوديًـا» خُطْـوةً مـنها لابطـال وعـدم اعـتراف دولة إسرائيل بتلك المجموعـة الـتي قـد تهـوّدت عـلى يد حاخامات من المعسكر الإصلاحي أو المحـافظ في الولايـات المـتحدة. ينـبع هـذا الـتخوف مـن مفهوم خصوصية الإنسان اليهودي وطبيعته التي توقفنا عندها أعلاه، ويقوم هذا المفهوم على «حقـيقة» وجـود شرخ أولي وجوهري بين روح اليهودي المقدسة وبين روح الأغيار الطبيعـية، ولهذا فإن استدخال أغيار إلى المجموعة اليهودية من شأنه

أن يؤثـر سـلبًا عـلى ماهـيّة وجوهـر الكـيان الـيهودي مـن حيث طبيعته وماهيّـته. ويـتوقف أحـد الباحـثين عند هذه المسألة ويقول: إن هذا المفهوم يقوم أيضًا على الاعتقاد بأن من شأن هذا الاستدخال أن يؤثر سلبًا بشكل بـالغ في عملـية الترشـيح (purification) والفصـل بـين القشرة (الأغيار) وبـين المقـدس (الـيهود)، وتعدّ هذه العملية إحدى أهم المهام الملقى على كـاهل الـيهودي للتحضـير لمجيـئ المشـياح. بعـبارة أخـرى فـإن الـتهويد الإصـلاحي أو المحـافظ مـن شـأنه أن يدنّـس المقـدس وان يدخـل القشرة الدنسة إلى لبّ وجوهر القداسة[63]. من الواضح أن مثل هذا المفهوم ينمو عـلى مفاهيم عنصرية وعرقية جدًا، لهذا تمتنع قيادة الحركة من أن تتفوه بها علـنًا، الأمـر الـذي يفسـر العديـد مـن عـدم تعامـلها مع وسائل الإعلام المخـتلفة. وحـين الضـرورة فإنها تستغل هذه الوسائل فقط من أجل نشر تلـك الأوجه التي تجمع وتوّحد اليهود، ولكنها من دون أدنى شك لا تنشر أيضًا مفاهيمها العنصرية بين العامة. لم تعرض حركة ‹حبد› موقفها الديني هـذا بصـدد ضرورة سنّ مثل هذا القانون وإنما ادعت أن موقفها نابع من تخوفهـا مـن ظاهـرة الاندمـاج والذوبـان في الأغـيار ومـن ظاهـرة الزواج المخـتلط المـتفاقمة في القـرون الأخـيرة، خصوصًـا بين اليهود في الولايات المتحدة[64].

تحوّلـت هـذه الحـركة إلى أكـثر الحـركات الحـريدية فاعليّة على صعيد التضـامن مـع دولـة إسـرائيل ومع الحركة الصهيونية خصوصًا منذ حرب حزيـران (1967 م) ولكـن سنوات التسعين شهدت أعنف وأشد معاركها لـلحفاظ عـلى هويـة دولـة إسرائيل اليهودية، وقد لوحظ ذلك في مساندة ترشـيح بنـيامين نتـياهو سـنة (1996 م) وسـنة (1999 م) وتجنـيد أعضاء حركـتها لـتلك المعركـتين الانتخابيتين. كما كان لها دور كبير في تعزيز قوة حـزب أغـودات يسرائيل في انتخابات الكنيست لعام (1988 م) كما كان لهـا دور مركزي في تركيبة التحالف الحكومي الإسرائيلي في عام (1990)[65]،

حيث تمّ الاتفاق بين حزب العمل وبين حزب أغودات يسرائيل أن يتحالفا في إنشاء حكومة جديدة ولكن عضو أغودات يسرائيل إليعور مزراحي، وهو عضو في حركة ‹حبد›، أفشل هذا الاتفاق مع العلم أن "مجلس علماء التوراة" قد باركه وعمل من أجل إنجاحه[66]. على الرغم من بقاء هذه الحركة، على الصعيد الرسمي، مناهضة للصهيونية، إلا أنَّها تطالب وتدفع دومًا بحكومات إسرائيل إلى انتهاج سياسة يمينية متطرفة، كما انها تحاول دومًا التأثير على عملية التشريع في الكنيست، من خلال نواب كنيست متدينين، خصوصًا فيما يتعلق بالهوية الدينية والأحوال الشخصية[67].

جاء في إحدى منشورات ‹شباب حركة حبد› في عام (1991 م) الاقتباس التالي لرئيس الحركة الأدمور مليوبافيتش، الحاخام مناحيم مندل شنيئورسون، حيث قال: «إن المشترك كبير جدًا ولا وجه لمقارنته مع أوجه الاختلاف، فإن الاختلاف بين يهودي وآخر هو اختلاف سطحي وزمني، بينما المشترك لجميع (اليهود) هي الماهيّة الداخلية والأبدية: الروح اليهودية التي تكمن في كل أحد (من اليهود). يتم التعبير عن هذه الوحدة الداخلية في أوقات الفرح وفي الأوقات العصيبة»[68].

يعتقد بعض الباحثين في هذا المجال بأن جميع ما أسلفنا لا يمكن له أن يحوّل حركة ‹حبد› إلى حركة صهيونية، على المستوى الرسمي، وذلك لأن أفكارها الأساس ومعارضتها للصهيونية لم تتغيير، ولكن على أرض الواقع فإنها صهيونية جدًا، وتتبنى مواقف صهيونية متشددة جدًا خصوصًا فيما يتعلق بمسألة «التنازل عن أي شبر أرض من أرض إسرائيل»، وعلى صعيد الانتقام من الأغيار وضرورة أن يُظهر اليهودي «قوة ساعده في وجه الأغيار»[69]، تمامًا كما جاء في فكر الناشط والمفكر الصهيوني ماكس نوردو (1849-1923) ساعد هرتسل الأيمن، مؤسس التيار الرومانسي القومي الصهيوني، وصاحب مفهوم «صهيونية العضلات»[70].

4/3) اليهودية الإصلاحية

«اليهودية الإصلاحية»[71]، ويطلق عليها أيضًا «اليهودية الليبرالية» أو «اليهودية التقدمية» مع بعض الاختلافات الطفيفة بين هذه الأسماء المختلفة، هي فرقة دينية يهودية ظهرت في نهاية النصف الأول من القرن التاسع عشر في ألمانيا أولاً وانتشرت بعدها في جميع أصقاع القارة الأورُبية، خصوصًا في الولايات المتحدة وكندا[72]. قامت هذه الفرقة ضد التيار المهيمن على يهودية القرن التاسع عشر والتي تبنت شعار «التجديد محرم توراتيًا" واتخذت تفاسير معينة ورجعية بهدف «الحفاظ على اليهودية التاريخية» في وجه اكتساح الروح الحديثة، كما أسلفنا، ودعت هذه الفرقة إلى ضرورة اخضاع اليهودية واليهود إلى عملية إصلاح وعلمنة نواحي كثيرة من أسلوب تفكيرهم وحياتهم على أمل الالتحاق بركب وزخم الحداثة و«العالم الجديد». من أهم ميّزات هذا التيار أنه تحدّى التعريفات القائمة المختلفة لليهودية والتي قامت على تعريف الهوية اليهودية تعريفًا دينيًا إثنيًا بل وعرقيًا وجعلت من الانتماء الديني اليهودي انتماء قوميًا ذا خصائص عرقية وقدسية معينة. بينما تفترض التعريفات التقليدية وخصوصًا التعريفات الحريدية للهوية اليهودية على أنها نتاج حلول إلهي في اليهود شعبًا وعرقًا وأفرادًا على السواء، الأمر الذي يضفي القداسة عليهم، جاء هذا التيار في مقابل ذلك إلى تحويل هذه المسألة ومدّها ببعد كوني وعالمي يشمل جميع بني البشر لرسالة الدين اليهودي وخلع الترسبات الإثنية القبلية والعرقية من صلبه.

يعدُّ هذا الانشقاق هو الثاني في وحدة النسق اليهودي الأورُبي، بعد الانشقاق الأول بين الحسيدية والمعارضين، وقد تأثر هؤلاء من فلسفة وكتابات المثقف اليهودي الألماني موشي مندلسون (1729-1786 م)، الذي دعا اليهود إلى خلع «لباس الشتات»، أي أسلوب الحياة والتفكير

الخاملين والانعزال والانكفاء والابتعاد عن مجتمع وثقافة الأغيار، هذا اللباس الذي تحوّل إلى طبيعة شبه متأصلة بالفرد والطوائف اليهودية في العالم، وفي المقابل دعا إلى تبني أسلوب تفكير فعّال ونشط والانخراط السياسي والثقافي واللغوي في المجتمعات التي يعيشون فيما بينها. إضافة إلى ذلك فقد انتقد مندلسون العديد من البدع اليهودية التي أصبحت مع مرور الزمن جزءًا لا يتجزء من الدين اليهودي، وادّعى بأن الدين اليهودي في بداية انطلاقه لم يكن أبدًا دينًا خاملاً ولم يدعُ إلى عدم الفاعليّة البشرية، وإنما هي إحدى الترسبات العميقة التي تركها الشتات في عمق هذه الطائفة البشرية[73]. وفي الحقيقة فقد أطلق الفيلسوف اليهودي الهولندي باروخ سبينوزا (1632–1677 م) مئة عام تقريبًا قبل مندلسون انتقادًا مشابهًا لهذا، ولكن من الواضح أن يهود ذلك العصر في أورُبة لم يكونوا بعد مهيئين لسماع مثل هذه الانتقادات مما أدى بقياداتهم إلى نشر مرسوم يدعو يهود العالم إلى مقاطعة الأخير كليًا، وعدم قراءة كتبه بتاتًا. وقد رأى الإصلاحيون أنفسهم استمرارًا للتراث اليهودي التاريخي الذي اتسم باعتقادهم بالانفتاح وبتقبل التغيير، ولكن «ظلمة» العصور الوسطى هدمت هذا الانفتاح وبدلاً منه جاء الاعتقاد بأن التغيير والانفتاح هما عدو لدود للديانة اليهودية. في مقابل هذه الدعوات إلى انتهاج إصلاح، وقفت الغالبية اليهودية رافعة راية تحذر من المسّ بالثوابت اليهودية الدينية، وغني عن الذكر أنّ اليهودية دينًا وجماعة عرقية كانت تعدُّ من الثوابت الإلهية فوق التاريخية، ودعوا إلى عدم التخلي عن التراث والتقاليد اليهودية التي توارثها اليهود عن آبائهم وأجدادهم. وقد كشف أحد المؤرخين الإسرائيليين، يعقوب كاتس، وهو ذاته ابن لعائلة حريدية، أنّ كمًّا هائلاً من العادات والفرائض «الدينية» ما هي إلا بدع نتاج خيال وخزعبلات رجال الدين اليهودي، وخصوصًا منذ بداية العصر

[74]

يمكننا تلخيص الاختلاف الجوهري والأساس بين هذين الطرفين، الإصلاحي والتقليدي أو الأرثوذكسي الحريدي، من خلال معاينة لتعريف ونظرة كل طرف لليهودية. فخلافاً للحاخامية اليهودية التقليدية (الحريدية)، عَدَّ التيارُ الإصلاحي الدينَ اليهودي غير مقتصر فقط على اليهود بالمعنى العرقي، كما أسلفنا، وبأنه دين ذا بعد كوني يحمل رسالة وبشرى عالميتين لجميع بني البشر، الأمر الذي يفسر تشجيعه على نشر الديانة اليهودية بين جميع بني البشر إضافة إلى تشجيعها غير الفعّال للتهويد. كذلك فإن من شأن ذلك تفسير تغيير عقيدتين مركزيتين في الدين اليهودي في الصيغة الإصلاحية، وهما عقيدة تجميع يهود الشتات («كيبوتس جالويوت»)، وهي عقيدة تُفضي إلى ضرورة التجميع مرحلةً أولى تسبق مجيء المشياح، وأصبح في الإصلاحية عقيدة مرتبطة بالعقدية الثانية والتي تتلخص في قدوم المشياح، حيث تحولت هاتان العقيدتان إلى إيمان بأن المشياح سيأتي من أجل جميع بني البشر وليس فقط لليهود وعندها سيخيّم السلام والإخاء الكونيان بين جميع بني البشر.

إضافة إلى ذلك فقط افترض التيار الإصلاحي أن الدين والكيان اليهوديين هما مركبان تاريخيين، يتأثران من التغييرات التاريخية الأرضية، والحقيقة أن هذا هو التجديد الكبير الذي أوجده الفيلسوف اليهودي باروخ سبينوزا الذي عدّ اليهودية واليهود نتاجًا تراكميًأ تاريخيًا وليس ماهيّة ميتافيزيقية أو إلهية[75]، واستمر في هذا الاعتقاد المؤرخ اليهودي الألماني الإصلاحي أبراهام غيغر (1810–1874 م)[76]، والذي عمل على تعزيز الحركة الإصلاحية اليهودية ومدّها بالعمق والخلفية الفكريين. يستمر هذا الاعتقاد أنه بسبب ما أسلفنا لابد لليهود من مواكبة هذه التغييرات من أجل ضمان صيرورة ونجدة الدين والطائفة اليهوديين في محيط التطوّر الإنساني الحديث، والذي هو بالطبع نتاج للإرادة الإلهية أيضًا، فهذا المحيط يهدد بحزم الفتك بكل الكيانات التقليدية والدينية غير الملائمة لمفاهيمه.

من شأن هذا التغيير الحاصل في صلب العقدية الدينية اليهودية أن يؤدي إلى نـزع صـفة القداسـة عـن العديد من المعتقدات الدينية المركزية في اليهودية وإضـفاء صـفة التاريخـيّة علـيها، أي أن يعـدَّ الشيء نتاجًا لعملية أو تراكمًا لتغـييرات تاريخـية أرضـية وغـير إلهـية. أمـا الطـرف الآخر، التيار الحاخامي (الحـريدي) المهـيمن بـين صـفوف يهود أورُبة، فقد عدّ الدين اليهودي دين شـعب بالمعـنى العـرقي للكلمة، الأمر الذي يفسر رفضه للتبشير على جميع صوره، أضفّ إلى ذلك أن قدسيّة الشعب اليهودي نابعة من كونه ليس فقط شـعب الـرّب (يهـوه) وإنمـا كونه قد حلّ واستقر به أيضًا. إضافة إلى نظرته للديـن وللكـيان الـيهوديين كأنهمـا عناصـر فوق تاريخية، غير متعلقة وغير مـتأثرة بـالواقع البشـري والـتاريخ الإنسـاني مهمـا عظمت تغييراته وشدة تـأثيره، والـذي هـو نـتاج للعمـل والابـداع الإنسـانيين، وذلك لأن الدين والكـيان الـيهوديين همـا مقدسان لأن الرّب قد حلّ فيهما وأنه يرافق شعبه في الشـتات، ومـازال الـيهود يطلقـون على هذا المفهوم بالمصطلح التوراتي "شـخيناه"، تـباعًا لمـا جاء في الخروج: «وأسكن في وسط بني إسرءيل وأكون لهـم إلهًـا، فيعـلمون أني أنا الرب إلههم الذي أخرجهم من مصر لأسكن في وسـطهم. أنا الرب إلههم»[77]. يمكننا ان نشتق جميع الاختلافات الأخرى بين هذين التيارين من داخل هذين الاختلافين الأساسين.

يـرى قسـم من الباحثين أن من شأن النزعة التاريخيّة المتأصلة في التيار الإصـلاحي، والـتي تفـترض إضـفاء نـزعات نسبية بشرية على الدين، أن يحـوّل العقدية الدينية من «وحدة الوجود الروحية إلى وحدة الوجود المادية»، كمـا يـرى المسـيري[78]. ولكـن مـثل هـذا الرأي يفترض وجود ما يسمى بـالـ«وحدة الوجود الروحية» والتي تركز على مفهوم «الوحدة» أولاً وأخيرًا، بمعـنى أن هـذه الوحدة هي المعيار أو الميّزة التي يقوم عليها تعريف الدين، وينـتهي بـأن هـناك قراءة واحدة وتفسيرًا شاملاً وكليًا للتراث الديني، وأن هـذه الوحـدة إنمـا هـي جوهـر الديـن. كذلـك ينطلق مثل هذا الرأي من

مفاهيم رجعيّة يطمس الروح والوجود الفردي ويفضّل الروح الجماعية أو روح القيادة الدينية، وهي نظرة تقليدية منافية لروح الحداثة والفردانيّة. إضافة إلى ذلك فإنه من الخطأ الاعتقاد بأن التيار الإصلاحي يقوم على «وحدة الوجود المادي» وذلك لأنه ببساطة، خلافًا لهذا الادعاء، يقوم أولاً وأخيرًا على الاختلاف في التجربة الدينية وأنماط التديّن والاختلافات الثقافية والتاريخية الأخرى، وإن هذه الإختلافات هي ذاتها الركيزة التي أدّت بالإصلاحية إلى تبني الموقف النسبي (relativism) والموقف الذاتي (subjectivism)، حيث يقف في صلب هذه المواقف الأخيرة منح أهمية قصوى للفرد ولتجاربه الذاتيّة والشخصية ولسياقه الثقافي والتاريخي.

سنورد هنا أهم الإصلاحات الأخرى التي أدخلها أو يطالب بإدخالها هذا التيار على الدين اليهودي:

1) اتخاذ قرار يساوي بين حقوق المرأة والرجل.
2) إلغاء جميع الصلوات والابتهالات اليهودية الدينية التي تتعلق في إعادة بناء الهيكل وتقديم القرابين.
3) تحويل يوم الاستراحة من يوم السبت إلى يوم الأحد وذلك من منطلق التماشي مع متطلبات وضروريات المحيط الثقافي (الغربي).
4) إدخال تجديدات جمالية على أمكنة العبادة وفقرات موسيقية في الصلوات.
5) إلغاء جميع العناصر القومية من الدين اليهودي لدى العديد من حاخامات هذا التيار.
6) إلغاء التحريم الديني في مسألة الزواج المختلط (من الأغيار).
7) إلغاء فريضة الختان (للذكور) والتي تعدّ إحدى سمات اليهودي التي جاء ذكرها صراحة في التوراة علامة ورمزًا للوعد أو المعاهدة بين طائفة اليهود والرب[79].

تنبع أهمية هذا الإلغاء الأخير من أهميته الدينية حيث إنها لا تنبع فقط من كونها إحدى سمات اليهودي فقط وإنما تنبع من كونها تعبّر وتذكّر بالعهد الذي قطعه الرّب مع إبراهيم (الخليل) وتجسده، كما جاء في التوراة صراحةً: «هذا هو عهدي الذي تحتفظونه بيني وبينكم، وبين نسلك من بعدك: يختن منكم كل ذكر، فتختتنون في لحم غرلتكم، فيكون علامة عهد بيني وبينكم . . فيكون عهدي في لحمكم عهدًا أبديًا. وأمّا الذكر الأغلف الذي لا يختن في لحم غرلته فتقطع تلك النفس من شعبها. إنه قد نكث عهدي»[80]. الأمر الذي يفسر حقيقة واجب ختان الأطفال الذكور حتى اليوم السابع على أقصى تقدير من يوم مولده حتى وإن وقع اليوم السابع يوم السبت، وفي حالة وفاة الطفل قبل ختانه يتوجب ختان جثته، تماشيًا مع ما أسلفنا. جاء إلغاء هذه الفريضة الدينية ربما ليعبّر عن تحويل الرّب (يهوه) من ربّ خاص لليهود إلى ربّ لجميع بني البشر، كما أنه يعبّر عن إلغاء خاصيّة اليهود وتحويلهم إلى أمّة كباقي الأمم الأخرى.

وقد اتخذت قيادة الإصلاحيين في مؤتمرهم الذي تمّ انعقاده في الولايات المتحدة في عام (1869 م) قرارًا يتلخص في استبدال العقدية اليهودية «في العودة إلى صهيون» بعقيدة أخرى بديلة تتوخى «إصلاح العالم وتحسين الحياة البشرية جمعاء». وهذه حقيقة أخرى إضافية تشير إلى وجهة التيار الإصلاحي الذي يصبو إلى تحويل اليهودية من دين اصطفائي (خاص لليهود بوصفهم جماعة عرقية وإثنية) إلى دين يحمل رسالة لجميع بني البشر. هذا إضافة طبعًا إلى الاسقاطات السياسية التي يمكن لنا استنباطها من مثل هذا القرار المثير للاهتمام.

كما رأينا في حالة الثورة الدينية البروتستانتية، فقد تمّ تركيز هذا التيار على الجانب الأخلاقي والعقِدي الروحاني على حساب الجانب الشعائري المهرجاني، مما دفع إلى ظهور نزعات فردية داخل التيارات الدينية الأخرى داخل اليهودية، ولم تقتصر تداعيات هذه المسألة على التيار الإصلاحي

فقط، وإنما اكتسحت العديد من التيارات الدينية الأخرى. ان مصدر هذه النزعات الفردية برأينا هو المصدر ذاته الذي أدى إلى ظهورها داخل التيارات البروتستانتية، وخصوصًا عند زعزعة السلطة الدينية الحاخامية اليهودية المهيمنة وتعزيز مكانة الفرد ومدّه بسلطة لتفسير الكتب المقدسة، خصوصًا مع انتشار التعليم واجتثاث الأميّة بين صفوف العامّة من اليهود منذ بداية القرن التاسع عشر.

لقد تعززت أواصر التيار الإصلاحي في ألمانيا، ولكن في أعقاب الهجرة اليهودية من ألمانيا ومن شرق أورُبة منذ الثلث الثاني من القرن التاسع عشر إلى الولايات المتحدة تعاظم هذا التيار أكثر فأكثر هناك وتمّ بناء مراكز عديدة تابعة له في ولايات عديدة أهمها بلطيمور، نيويورك، أولباني، سينسيناطي، فيلدلفيا وشيكاغو.

تراجعت الحركة الإصلاحية عن مضامينها الكونية والعالمية الإنسانية المذكورة أعلاه في أعقاب استلام الحركة النازية الحكم في ألمانيا وخصوصًا عند اكتشاف الفظائع البشرية التي ارتكبتها ضد يهود أورُبة. جاء هذا التراجع أيضًا لانضمام بعض الفئات الشرق أورُبية إلى هذا التيار في الولايات المتحدة منذ مطلع القرن العشرين. أدّت هذه الأسباب مشتركة إلى تعزيز التعاطف أكثر فأكثر مع أهداف الحركة الصهيونية ومع التراث اليهودي الإثني الديني التقليدي. وتمّ إقرار صيغة لبرنامج أو منشور يمثل معتقدات وركائز هذا التيار في نهاية اجتماع لحاخاماته عام (1937 م) في مدينة كولمبوس في ولاية أوهايو في الولايات المتحدة ينصّ على اعتراف صريح بالكيان اليهودي شعبًا وبحقه في بناء «وطن يهودي» ومركز روحاني في «أرض إسرائيل»[81]. وقد أعقب هذا التغيير في التوجه تغييرات عديدة أخرى تتعلق مثلاً في مسألة الزواج المختلط إذ قررت «رابطة الحاخامات الإصلاحيين» في الولايات المتحدة عام (1973 م) عدم الاشتراك في مراسم مثل هذا الزواج[82].

ولكـن يبقى التغيير الأهم الذي طرأ على التيار الإصلاحي هو نظرته للصـهيونية ولدولـة إسرائيل. فمع تعاطف بعض الحاخامات الإصلاحيين مـع الحـركة الصـهيونية مـنذ بدايـتها إلا أنَّ الغالبـية المطلقـة من أعضاء وحاخامـات هـذا التـيار رفضـوا ولم يـتعاونوا مـع الحـركة الصهيونية، ولم يـتعاطفوا مـع أهدافهـا، خصوصـًا التـيار الإصلاحي المهيمن في الولايات المـتحدة مـنذ نهايـة القـرن التاسـع عشر. لقد رأى هذا التيار أنّ الولايات المـتحدة هـي ذاتهـا «صـهيون الجديـدة». وكما أسلفنا فإن أحداث العقدين الثالـث والـرابع مـن القـرن العشـرين قـد حدّت من مناهضة هذا التيار للصـهيونية. ومـع الإعـلان عـن قـيام دولـة إسـرائيل، سـارع العديد من أعضـائه وغالبـية حاخاماتـه وقـياداته إلى الإعلان عن تضامنهم المطلق مع الدولـة الـيهودية الحديـثة، وفي اجتماع «رابطة الحاخامات الإصلاحيين» في عام (1976 م) تمّ إقرار تشجيع الاستيطان والهجرة إلى فلسطين، وقبل ذلك بسنتين (1974 م) تمّ الانضمام إلى الهستدروت الصهيونية.

5/3) اليهودية المحافظة

تعـدّ «اليهودية المحافظة» (conservative) فرقة دينية حديثة العهد نشأت في الولايـات المـتحدة في أوائـل القـرن العشـرين جـاءت ردّ فعـل للتـيار الإصـلاحي، وقـد تأثـرت بشـكل واضـح بـالتراث الألمـاني الرومانسـي الحديـث، ويعـدّ الحاخـام سـولومون شـختر مـن أهم مفكريها. وبناءً على بعـض الأبحاث فإن أكثر من ثلث يهود الولايات المتحدة (مليونين) يتبعون هـذه الفرقة، مقابل (30٪) إصلاحيون وما يقارب (9٪) أرثوذكس وحوالي (26٪) لا علاقة لهم بأية فرقة دينية[83].

تعـدّ إحـدى أهم العقائد الأساس لهذه الفرقة هو محاولتها الحفاظ على «جوهـر الـتراث الـيهودي» وعـلى استمراريته والتمسك بـ«روح الشعب اليهودي» على الرغم من اكتساح الفكر الحديث جميع أنحاء المعمورة. وهذا

تحديـدًا هــو مصــدر تســميتهم بالمحــافظين، فإنهــا تخــتلف مــع الحــريدية الأرثوذكسية بعدم تمسكها الأعمى[84] أو محافظتها على الشعائر والتقاليد، وإنمـا تفضـل التمسـك بجوهر الدين والتراث بدلاً من التمسك بالقشور المهرجانـية السـطحية. تخـتلف هـذه الفرقة أشدّ الإختلاف عن الإصلاحية خصوصًـا في قضية النسبية والتاريخيّة، فهي ترى الدين والتراث اليهوديين مقدسـين غـير مـتعلّقين لا بالـزمان ولا بالمكـان، ونقصـد بذلك أن ماهيّة الـيهودية والـيهود غير متعلقة بالتغييرات التاريخية، وإنما تجليها فقط يظهر أحـيانًا وكأنـه نـتاج الـتاريخ الأرضـي. ولكن ورغم ذلك يعتقد أبناء هذه الفـرقة بأن إحدى مميزات الشعب اليهودي بأنه أشبه بجسم عضوي يتطوّر ويزدهـر باسـتمرار مـع الحفـاظ على الماهيّة المقدسة الدائمة والمستقرة فيه، والدين اليهودي بذاته هو لبّ وروح الشعب اليهودي. لهذا يرى المحافظون بـأن الـتطوّر والتجديد هو أحد سمات اليهودية، وذلك لأن الانغلاق وعدم الـتجديد مـن شـأنه أن يرهق ويثقل كاهل الروح اليهودية التي هي بحاجة دومًا إلى تجديد مستمر مع الحفاظ طبعًا على جوهرها.

أما موقف هذه الفرقة من الصهيونية فيتسم بالمناصرة وبتشجيع الهجرة إلى فلسـطين كخطـوة نحـو بـناء «العصر المشيحاني»، حيث لا يؤمن هؤلاء بـالقدوم الفعلـي أو الشخصـي للمشـياح ولكنهم بدلاً من ذلك يؤمنون أشـدّ الإيمان بالعصر المشيحاني الذي يعدُّ «عصر انتصار اليهود على جميع أعدائهـم ويصـبح الأغـيار عبـيدًا عـند الـيهود». وقد ناصرت هذه الفرقة الدينـية الصهيونية منذ نشأتها وأقامت مؤسسة صهيونية خاصة بها تطلق علـيها مؤسسـة ‹مركاز› اختصار لعبارة إنغليزية معناها «حركة إعادة تأكيد الصــهيونية المحافظـة»، وقـد أصــدرت ‹الجمعـية الأمريكـية لــلحاخامات المحـافظين› قـرارًا تحـثّ وتوصـي مـن خلالـه جمـيع الـيهود المحـافظين إلى الانضمام إلى المنظمة الصهيونية العالمية ودعمها معنويًا وماديًا[85].

لم نـتطرق في هـذا الفصـل إلى التـيار الحـريدي القومـي (الصـهيونية الدينـية) على الرغم من حقيقة مصدرها من التيار الحريدي، وبهدف عدم

الـتكرار فقـد فضـلنا التوقف عنده في الفصل الرابع حيث سيتم التوقف عـند المـنظمات الحـريدية الـتي ظهـرت ردّ فعل للحركة الصهيونية وعند نشاط تنظيماتها.

4) ظهور الصهيونية وردّ فعل الحريدية عليها

«الرّب يحارب عنكم وأنتم تصمتون»
(الخروج 14: 14)

1/4) السمات المركزية للصهيونية وسياقات ظهورها

أودّ بدايةً التعريف بالسمات الأساس والتكوينية (formative) المركزية الكامنة، والمشتركة لجميع تياراتها الفرعية المختلفة، في صلب وفي إطار الصهيونية عقديًا، والتوقف عندها، خصوصًا عند تلك التي كان لها أثر بالغ في صياغة «المسألة اليهودية» السياسية منذ نهاية القرن التاسع عشر، بغض النظر عن مضمون أو مصدر كل منها[1]. وقد ارتأيت عدم التطرق إلى فحوى ومضامين العقيدة الصهيونية لاختلاف تياراتها العديدة، وإنما التركيز على السمات الأساسيّة والإطار العام للصهيونية، كما اننا نعتقد بأن الشكل أو الإطار والمضمون إنما يرفد الواحد الآخر. وبهذا المعنى فإن إطار العقيدة الصهيونية إنما يعكس حتمًا العديد من مضامينها الأساس والتكوينية والعكس كذلك.

جاء ظهور الحركة الصهيونية نتاجًا لعدة ظروف تاريخية وعوامل أورُبية أهمها الثورة اليهودية. فقد مرّت الطوائف اليهودية في البلاد الأوربية منذ

مطلع القرن التاسع عشر بثورة داخلية، بفعل تأثرها بالثورة الثقافية الأورُبية (ثورة الوعي).[2] وقد تضمنت هذه الثورة اليهودية، تمردًا على سلطة التراث وسلطة الماضي، تمردًا على سلطة «الواقع»، تمردًا على القيود السياسية والاجتماعية، ثورة على مكانة المجتمع في مقابل طمس الفرد وذاتيته، ثورة على المفاهيم التقليدية وابتكار مفاهيم جديدة أو إبداعها تتماشى و«روح الحداثة» والعصر التفاؤلي، تمردًا على فكرة الثبات في المكان وعدم الانتقال من مكان إلى آخر (الإنسان العصري إنسانًا لا بيت له Homelessness Mind) . . إلخ. إضافة إلى الثورة اليهودية، فقد كانت خيبة أمل العديد من المثقفين اليهود، الذين سعوا إلى الانخراط في الدولة والمجتمع الأورُبين الحديثين إلا أنَّهم ووجهوا بالرفض بسبب انتمائهم الديني، وخلفيتهم الإثنية، وبسبب تعزيز مكانة الخطاب العرقي والقومي في النصف الثاني للقرن التاسع عشر، في أساس الثورة الصهيونية[3]. إلا أنَّ نجاح الحركة الصهيونية كان مرتبطًا بعاملين آخرين في غاية الأهمية، يتلخص الأول في الحصول على شرعية دينية من قبل بعض من رجال الدين اليهود والمسيحيين؛ ويتلخص العامل الثاني في مصالح القوى الإمبريالية، وذلك زيادة على إفرازات الثورة اليهودية الثقافية.

شهد العالم الأورُبي منذ عصر التنوير وحتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر نزعة متفائلة جدًا ترى بالتقدم (Progress) قوةً ستقتلع القوى العنصرية والتشوهات الإنسانية وتنقل العالم إلى مستقبل متنور ومتسامح. إلا أنَّ زخم هذا التفائل خفت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وظهرت قوى جديدة تحمل رؤى سوداوية وعنصرية رفعت راية العرق ونقاءه، ونظرت إلى القومية أداة عَقديَّة لتحقيق رؤاها وأهدافها. تعدُّ هذه الفترة من أهم الفترات التكوينية التاريخية التي أثمرت لاحقًا بالفكر وبالحركات وبالنزعات الفاشية والنازية[4]. ولا شك في أن ظهور العديد من التيارات والأدبيات المعادية لفلسفة الحداثة أو الأفكار التي حملتها

حركة التنوير الأورُبية في هذه الحقبة التاريخية يأتي في هذا السياق الثقافي-التاريخي.

من جانب آخر سعت بعض القيادات الصهيونية إلى البحث عن شرعية دينية لإقامة مثل هذه الحركة اليهودية، وفعلاً وجدوا دعمًا كبيرًا لرؤيتهم ومشروعهم السياسي في كتابات بعض من رجال الدين اليهود. في ذات الوقت استمدوا أيضًا شرعية دينية مسيحية من بعض الحركات البروتستانتية وخصوصًا تلك الحركات الإنجيلية (Evangelican) التي تعتمد على التأويلات الألفية (Millenarian)، التي ترى «عودة» اليهود إلى فلسطين وإقامة دولتهم شرطًا أساسيًا لعودة المسيح المنتظر الذي سيتغلب على القوى الشريرة في الكون وسيقيم بعد ذلك عالمًا طاهرًا خاليًا من القوى الشريرة. ظهرت هذه التأويلات الدينية الإنجيلية في فترة تعززت فيها النزعات الامبريالية والكولونيالية الأورُبية، واقتنعت لاحقًا الحكومة البريطانيا بأن من شأن إقامة دولة يهودية على أرض فلسطين حماية مصالحها التجارية والاستراتيجية الحيوية الأخرى. ولكن قبل نقاش هذه المواضيع لابد لنا العودة والتعريف بالسمات المركزية والأساس للعقيدة الصهيونية على أمل توضيح الأمور بشكل أكبر ووضع الأمور في نصابها التاريخي والفكري الصحيحين.

أرى بالصهيونية عقيدةً وحركة يهودية ثورية غربية حديثة وتحديثية وشمولية تقوم على فكر قومي إثني (المفهوم الشرق أورُبي للقومية) طالبت بإعادة أو ابتكار محور دنيوي لليهودية في العصر الحديث، إلى جانب المحور الديني الأخروي (Eschatological) وليس بديلاً له كما يعتقد البعض. أما اليهودية فيمكن تلخيصها في كونها دين أمّة شبه عرقية متخيلة ترتكز في الدرجة الأولى على العديد من مفاهيم العالم القديم، مثل مفهوم ديانة اصطفائية لأمة عرقية أو إثنية معينة[5]. بكلمات أخرى فإن أحد أهداف الصهيونية الرئيسة، على الصعيد الثوري والمستمد من تفسير معين لفكر

الحداثـة، يتـلخص في إعـادة أو وضـع الشـعب الـيهودي، الـذي يمـتاز بخصوصـياته الثقافـية وغيرهـا مـن الخصوصيات الأخرى، في مجرى التاريخ البشـري العـلماني بمفهومـه الحديـث إضـافة إلى دمجـه مـع فكرة «التاريخ المقـدس» (historia sacra)، ذلـك «التاريخ الإلهي» الذي يتحقق بفعل جهد بشري، كالفكر الديني الذي ظهر في الخلفية العقِدية لحملات الفرنجة على بـلاد الشـام («الحمـلات الصليبية»)، وذلك من خلال نقله من مجرى فوق الطبيعـية وفـوق التاريخـية والدينـية الصرفة[6]، ذلك المجرى أو المحور الذي يفصـل بـين النشاط والواقع البشريين وبين المحور الإلهي، ونقله إلى المجرى البشري التاريخي. وعليه فإن نظرة نسبة كبيرة جدًا من النخب اليهودية إلى الـتاريخ قـد تبدّلت في العصر الحديث، وانتقلت من مفهوم التاريخ بمعناه المقـدس، الإلهـي، فـوق الطبـيعي، الـذي يرتقـب التدخل الإلهي في الواقع لتغييره، أو التاريخ بمفهومه «التقليدي»[7]، إلى مفهوم التاريخ بمعناه الحديث، الدنـيوي في العديـد مـن جوانبه، والذي يحّث الإنسان على بذل الجهد في بلـورة وتغيير واقعه، إضافة إلى كونه أداة «لتعريف الإنسان على ذاته»، كما يخـبرنا فولـتير[8]. فالـتاريخ بمعـناه الدنـيوي إنما هو ذلك التاريخ العلماني (علمانـية بمعـنى عـزل الإرادة الإلهـية عـن الواقـع البشري وليس بمعناها الإلحـادي، كمـا يمكـن أن يتـبادر لذهـن البعض)، وهو ذلك التاريخ الذي يسـعى إلى بلـورة إرادة ومـثال أعلى للإنسان بهدف تغيير واقعه والسعي نحو تحقيق واقع أفضل، وكل ذلك من خلال تغيير النظرة عن الماضي وتبني مفهوم انتقائي للماضي يخدم واقع ومستقبل الإنسان. أما المفهوم التقليدي للـتاريخ في سـياق الـيهودية التقليدية إنما هو ذلك المفهوم الذي يهدف إلى العـودة إلى الماضـي لأهـداف دينـية ولاهوتية صرفة. فالأحداث والقصص التاريخـية لا فـائدة منها إن لم تهدف إلى كشف أو تعزيز أو بلورة أمر ديني. ويطلعنا التراث الديني اليهودي على حقيقة أن قراءة أو البحث في التاريخ لأغراض غير دينـية محـرمة شـرعًا، كما أن قراءة كتب تاريخ الأغيار أيضًا

محرمة شرعًا.[9] لا يختلف الأمر كثيرًا في سياق الحديث عن مفهوم «التاريخ المقدس» التقليدي المسيحي، والذي صاغه وعبر عنه بشكل كبير القديس أغسطين في القرن الخامس الميلادي، والذي فصل بين «التاريخ المقدس» لـ«مدينة الرب» وبين «التاريخ العلماني» الخاضع لـ«المدينة الأرضية». فالبحث والتمحيص في التاريخ، بهذا المفهوم المسيحي التقليدي، إنما يهدف إلى سبر أغوار معان وبواطن دينية ولاهوتية صرفة، وليس لهدف آخر مختلف وليس حتى لغرض تطوير ملكات أو أدوات لرفاهية الإنسان في حياته الدنيوية[10].

إلا أنَّ الصهيونية باعتقادنا تبنت مفهومًا لتاريخ هو نتاج دمج بين المفهوم العلماني البشري وبين المفهوم الإلهي، ولكنه حتمًا ليس مفهومًا تقليديًا، وهذا هو المعنى العميق لمفهوم «التاريخ المقدس» الذي تجسدت أولى أكبر وأعظم تجليات له في حملات الفرنجة أو «الحملات الصليبية»، عندما دعا البابا أربان الثاني (Urban II) حشود المستمعين الذين اجتمعوا في حقل فسيح في منطقة أوفريني بكليرمون جنوب فرنسا في عام (1095 م) إلى الاشتراك في حملة إلى الشرق لاحتلال «الأراضي المقدسة»، وبهذا عمليًا فقد افتتح البابا عصر «التاريخ المقدس»، وهو مختلف أشد الاختلاف عن ذلك «التاريخ المقدس»، الذي يروي قصة تأسيس وتكوين البشارة والدين المسيحي. ومن أجل فهم غايتنا في هذا الصدد نعود إلى علاقة الفكر الصهيوني والعقيدة الصهيونية بالدين والتراث اليهوديين.

فكما ذكرنا فإن نظرة الصهيونية للدين هي بالضرورة نظرة انتقائية، وذلك لأنها حركة عقيدة بالدرجة الأولى، و تستند في طرحها أيضًا على «الوعد الإلهي»، ذلك «العهد الأبدي المقدس». ففي إحدى المناقشات بين رجال الدين اليهود وبين القيادات الصهيونية حول أهداف الصهيونية، وجه أحد الحاخامات (الحاخام هرتسوغ) السؤال التالي إلى دافيد بن غوريون، زعيم الحركة الصهيونية ومؤسس «مملكة إسرائيل الثالثة» من دون

منازع: «أين تقع حدود إسرائيل؟» أجابه الأخير على النحو التالي: «تاريخنا شأنه شأن الكتاب المقدس، كُتب فصلاً بعد الآخر وليس دفعة واحدة. وقناعتي أن يوم الخلاص الكامل قد بزغ، ولكن على جيلنا أن يفعل ما يجب عليه فعله، على أمل أن تأتي الأجيال القادمة فتكمل المهمة»، وبعدها أشار بن غوريون إلى إحدى الفقرات التي جاء ذكرها في الخروج تقول ما يلي(11):

«أرسل هيبتي أمامك وأزعج جميع الشعوب الذين تأتي عليهم . . لا أطردهم من أمامك في عام واحدة لئلا تصير الأرض خربة فتكثر عليك وحوش البرية. قليلاً قليلاً أطردهم من أمامك إلى أن تثمر وتملك الأرض. وأجعل تخومك من بحر سوف إلى بحر فلسطين ومن البرية إلى النهر. فإني أدفع إلى أيديكم سكان الأرض فتطردهم من أمامك. لا تقطع معهم ولا مع آلهتهم عهدًا. لا يسكنوا في أرضك لئلا يجعلوك تخطئ إليّ. إذا عبدت آلهتهم فإنه يكون لك فخاً» (الخروج 23: 27-33). إن شخصًا «علمانيًا» كبن غوريون ينبه أحد الحاخامات اليهود إلى فقرة ورد ذكرها في التوراة ليفسر له إحدى جوانب خططه السياسية في العصر الحديث. ولكن ذكر بن غوريون بداية ضرورة بذل جهد بشري والاستمرار في هذا الجهد على يد الأجيال القادمة إلى أن تتم المهمة. الجهد هذا هو تحديدًا ما نقصد به بمصطلح «التاريخ المقدس». ففي حين أن الأنبياء احتلوا واعتلوا عروشهم فإنهم فعلوا ذلك من خلال الإرادة الإلهية، لهذا تسمى حقبة تاريخهم بالتاريخ المقدس، ولكن بعد موتهم يعود التاريخ إلى طابعه البشري، إلا أنَّ دافيد بن غوريون، كالبابا أوربان الثاني، لم يتقبل ذلك وادعى، بالمقابل، أنه في طريقه لتحقيق الإرادة الإلهية (المهمة أو الغاية) التي جاء ذكرها في التوراة من خلال بذل جهد بشري وخطط سياسية وعسكرية. هذا المفهوم ذاته هو الذي تأصل بشكل جذري وشامل في كتابات ونشاطات وسلوك أعضاء تيار الصهيونية الدينية، كما سنتوقف عندها لاحقًا. ولكن ما تلك المهمة أو الغاية التي تحدث عنها بن غوريون؟ إنها من دون شكّ ترجمة عبرية لمفهوم (Beruf) الألماني

اللوثـري (نسـبة إلى رجل الدين الإصلاحي المسيحي مارتن لوثر (Martin Luther, 1483-1546) calling) باللغـــة الإنغلـــيزية). فمفهـــوم (Beruf) اللوثـري، بمعـنى مهمة أوكلها الرب إلى الإنسان، كما كشف لنا ماكس فيبر (Max Weber)، هو ذلك النشاط البشري (أو المهنة) الذي يهدف ويشير إلى معـان ذات أبعاد دينية صرفة، وبأن الهدف الديني هو الأساس، وليس العمل أو تجمِّـيع المـال لذاتـيهما، إنما هما أدوات لهما دلالات دينية تهدف إلى سبر أغـوار القضـاء الإلهـي الـبدئي (Predestination).[12] إلا أنَّ المميـز عند بن غوريـون هـو قدرتـه على الخلط بين الأداة والوسيلة. على سبيل المثال، فقد جـاء عـلى لسـانه في سـياق عرضـه لحكومـته أمام أعضاء الكنيست الأولى (1949–1951 م) مـا يلـي: «ليسـت الاعتـبارات المعيشـية والاقتصادية هي وحدها التي توجه نشاطنا وسياستنا، بل هي الرؤيا السياسية الاجتماعية التي ورثـناها عـن أنبيائـنا وتشربناها من لدن تراث خيرة الحكماء والمعلمين في زمانـنا». واضـاف مفسرًا وموضحًا عناصر هذه الرؤيا قائلاً: «ان روّاد العمل في الأحـزاب والكـتل الصـهيونية كافة يقيمون [نهج] حياتهم الاستيطانية عـلى أسـس العمـل الذاتـي والعـون المتـبادل كأكـثر الوسـائل مصـداقية لاسـتيطان الشعب، و[العمل] بوصفه هدفًا إنسانيًا بحد ذاته يصبو إلى تغيير العلاقـات [المتـبادلة بـين] الإنسان والمجتمع. وترى الحكومة أنه واجب على الدولـة مـنح الدعـم الأخلاقي (المعنوي)، والقانوني، والمالي الكامل لرعاية هـذه القـيم (قيم الأخلاق النبوية) نهجًا ورؤيةً لتربية الشبيبة وتكوين وبلورة شخصـية أمـة عـبرية وفـية لأصلها [الدائم] الموغل في القدم [والمستمر] حتى نهاية العالم»[13].

إن اسـتيطان الشـعب (الـيهودي) يتحول إلى أحد العناصر المركزية في رؤيـة «خـيرة الحكمـاء والمعـلمين في زمانـنا»، والتي تعبر عن «قيم الأخلاق النـبوية» وتجسـدها؛ وكذلـك هـي مكانـة «العمـل»، العمـل غاية بحد ذاته ووسيلة لتغيير العلاقة المتبادلة بين الفرد والمجتمع. أضف إلى ذلك، أن هذه

القيم المستمدة من «الأخلاق النبوية» (موسار نبيئيم) هي بحد ذاتها وفي آن واحد النهج (الوسيلة)، لتربية الشبيبة وتكوين وبلورة شخصية الأمة العبرية الوفية لأصلها، والرؤية (الغاية)، لاستيطان الشعب والعمل.

هذا وقد وقف مفهوم التاريخ البشري، وليس التاريخ المقدس، بمفهوميه التقليدي والعلماني، في صلب تيارات عَقديَّة يهودية أخرى مثل التيار العمالي الاشتراكي ‹البوند› الذي ظهر بين الطوائف اليهودية في روسية القيصرية، والذي حاز على ثقة غالبية اليهود في شرق أورُبة، ودعا إلى تحقيق حكم ذاتي ثقافي للجماعات والفئات اليهودية في الدول التي يسكنونها ومنح مساواة كاملة ليهود دول شرق أورُبة وإحقاق نظام سياسي ديموقراطي خصوصًا في روسية القيصرية وبولندا المستقلة، حيث سكن بين ظهرانيهما حوالي خمسة ملايين يهودي حتى نهاية القرن التاسع عشر[14]. يمكن اعتبار التيارات الرئيسة الثلاثة التي ظهرت بين صفوف اليهود في أورُبة منذ بداية العصر الحديث، ونعني الصهيونية والبوند والتيار الأرثوذكسي أو النيو أرثوذكسي (الحريدي)، تعابير مختلفة للحفاظ على اليهود واليهودية من الاندماج في الشعوب الأخرى والانخراط بينهم، إلا أنَّ الركيزة القومية في العَقديَّة الصهيونية قد حوّلتها إلى نموذج يهودي للقومية أو القومية العضوية (organic nationalism) الأورُبية الحديثة[15]، والتي تقوم على مفاهيم رومانسية وعرقية حديثة متأثرة من التيار الرومانسي، الذي يقوم على الاعتقاد بأن الشعب (أو الأمة) هو وحدة عضوية ذات جوهر ثابت وخصائص عرقية مميزة، ومن التيار «العلمي» الحديث الذي راح يبحث عن خصائص الشعوب العرقية وإعادتها إلى مصادرها القديمة، وأخيرًا إلى وضع سلم هرمي يصنف درجة تطور ونقاء كل من هذه الأعراق.

يعدُّ قسم من المؤرخين الفيلسوف اليهودي الهولندي باروخ سبينوزا أول من أسهم إسهامات في تحويل اليهودية إلى قومية بمفهومها العلماني

الحديث والحطّ من سماتها الدينية التقليدية[16]. لقد تناول سبينوزا التراث والكتب الدينية اليهودية وكأنها كتب سياسية وقانونية جاءت لخدمة المحور الدنيوي اليهودي وغير اليهودي على الرغم من ظاهرها الديني فوق التاريخي. وقد توقف بن غوريون عند هذه القراءة الجديدة والقومية للتراث اليهودي واعتبر سبينوزا «النبي الأول للصهيونية»[17].

إن إحدى الخصائص المميزة للصهيونية بوصفها حركة قومية تتلخص في كونها «قومية شتات» (Diaspora Nationalism)، كما يطلق عليها باحث القومية الشهير أنتوني سميث (A.D. Smith)[18]. تعتمد الصهيونية في خطابها القومي على تهجير أو تجميع اليهود من جميع أصقاع الأرض على أرض ترى بها تأويلات معينة للدين اليهودي «أرض الميعاد». خلافًا لجميع حركات التحرر القومي والتيارات القومية بجميع أنواعها، فإن جمهور الصهيونية موجود خارج حدود «الوطن»، ويعدُّ أقليات في عدة بلاد مختلفة، تختلف كل منها عن الأخرى في ثقافاتها ومستوياتها الاقتصادية وفي ذهنياتها وتركيباتها الاجتماعية . . إلخ. من شأن هذه الخاصية للقومية اليهودية بصورتها الصهيونية أن تخلق العديد من أشكال التعامل والديناميات الخاصة بها، مثل تبنيها لنموذج «بوتقة الانصهار» (Melting Pot)، نموذجًا أمثل لخلق ثقافة واحدة وموحدة لجميع المهاجرين إلى فلسطين[19]، على سبيل المثال. إضافة إلى ذلك ولطبيعة هذا النموذج الخاص للقومية، فإن المركز العقدي يكون متعلقًا بشكل كبير جدًا بتجمعات يهودية تقيم خارج حدود الأرض المزمع إقامة دولة قومية عليها. فلم تأت الصهيونية لتطالب بحق تقرير المصير ليهود فلسطين أو حتى يهود البلاد العربية، وإنما ليهود يقيمون في جميع أصقاع الأرض، وكل ذلك مزمع إقامته على أرض يقيم عليها شعب آخر يضم نسبة هامشية جدًا من اليهود.

زيادة على جميع هذه العقبات التي تواجه القومية اليهودية بصيغتها الصهيونية، فإن عقبة مركزية أخرى كان لابد من تخطيها على أمل بناء

هيكلية منطقية ظاهرية في الخطاب الصهيوني والتي تتلخص في مسألة جوهر العلاقة ما بين الدين والقومية اليهودية. فمن أجل تعزيز تحويل اليهودية من مجرد دين إلى قومية ومصدر تاريخي راحت الصهيونية بتطوير نظرة انتقائية تطمس معالم ومفاهيم دينية يهودية معينة وترفع من شأن مفاهيم وأحداث تاريخية أخرى تخدم مشروعها وتتناسب ومنطلقاتها الفكرية العَقديَّة، هذا تحديدًا ما يطلق عليه بعض الباحثين باسم «النظرة الصهيونية الثنائية المزدوجة للتراث». فكما هو الحال في جميع العقائد القومية والعصبية الحديثة، فقد نظرت الصهيونية إلى التراث اليهودي وإلى الماضي نظرة امتعاض وتبجيل، نفي وإعادة صياغة، رفض وتقبّل، محافظة وتجاوز في آن واحد[20]. إن إحدى الأسس المركزية التي تقوم عليها الصهيونية تتلخص في نفيها للشتات، والتي يطلق عليها المصطلح العبري «شليلات هغولاه» (Negation of the Diaspora)، ويتضمن هذا النفي نفيًا للتراث اليهودي الديني والثقافي الذي تطوّر خارج الأرض المقدسة إلى جانب نفيهم لإمكانية استمرار الوجود اليهودي الجماعي في الشتات. لقد وصفت الصهيونية الكيان اليهودي الموجود خارج فلسطين بأوصاف مطابقة لتلك التي أطلقها النازيون والمعادون لليهود واليهودية في أورُبة في العصر الحديث[21]، على الرغم من الاختلاف الجوهري بين الاثنين والذي يكمن في حقيقة أن النظرة النازية أو المعادية لليهود تقوم على الماهوية العنصرية البيولوجية والتي تهدف إلى الحطّ من مكانة اليهودي واليهودية، وبالمقابل فإن النظرة ذاتها قائمةٌ في تأويلات وتيارات معينة في الخطاب الصهيوني إلا أنَّ الهدف مختلف تمامًا ويهدف إلى تعزيز وعلو شأن اليهود واليهودية. ويقصد بذلك أنّ التيارات المعادية لليهود والنازية تنظر إلى اليهود من خلال المجهر «العلمي البيولوجي» وتبحث عن «العناصر الجينية العرقية اليهودية» المسؤولة عن مرتبتهم الوضيعة في سلم البشرية الذي يصنّف البشرية أو الأمم إلى درجات ومرتبات، وتهدف هذه النظرة إلى

إضفاء الشرعية «العلمية» للمرتبة الوضيعة لليهود في البلاد الأورُبية وشرعية استمرار الواقع كما هو عليه من دونية مكانة اليهود، أما الصهيونية بمجملها فإنها تشترك بشكل أو بآخر في العديد من تأويلاتها وتياراتها مع هذه النظرة العنصرية «العلمية»، وتجمع بينها وبين النظرة المغايرة كليًا التي تعدُّ التاريخ والمحيط الاجتماعي والسياسي والثقافي مسؤولين عن تبلوّر هذه «الذهنية اليهودية» والواقع اليهودي الوضيعين. وعليه فإن الصهيونية تجمع بين طياتها نظرة ثنائية ومتناقضة: نظرة ماهوية وعنصرية وأخرى تاريخية وسوسيولوجية. نقرأ على سبيل المثال عند أحد «المبشرين بالصهيونية»، موشي هس، المذكور أعلاه، تفسيرًا يقوم على «المجهرية العلمية والبيولوجية» ويعتمد على رؤية اليهودية عرقًا تاريخيًا نقيًا: «إنّ العرق اليهودي أصلي وأولي، وهو قادر على إعالة نفسه والمحافظة على خصوصياته في ظروف صعبة للغاية»، ويضيف إن «الشخصية اليهودية التقليدية متشابهة جدًا في جميع الحقبات التاريخية على الرغم من جميع التحوّلات (التاريخية) . . إن العرق اليهودي المنتشر في جميع أصقاع الأرض يملك القدرة على التأقلم مع جميع الأقاليم والظروف»[22]. على الرغم من جميع التفسيرات التبريرية المختلفة التي نقرؤها عند العديد من الباحثين حول مسألة استعمال مفهوم كلمة «عرق» في العديد من الديباجات الصهيونية إلا أنَّ حقيقة الأمر تخلص إلى أن العديد من المفكرين الصهاينة الأوائل قد شيدوا وعززوا ادعاءاتهم القومية علنًا على أرضية متشبعة بالمفاهيم العرقية، بخلاف المفكرين والعامة من اليهود في عصرنا الذين لا يقومون بذلك علنًا. إضافة إلى هس، فقد وصف أحد أهم وأبرز الأدباء اليهود والمؤيدين للصهيونية، واسمه دافيد فريشمان (1859-1922 م)، في مطلع عشرينيات القرن العشرين، اليهود المقيمين خارج فلسطين بكناية «غبار بشري»، ولاحقًا ألصقت القيادة الصهيونية هذه الكناية ليهود ألمانيا ويهود البلاد العربية، وبشكل عام ألصقت بـ«يهود الشتات». كذلك

وصفهم بن غوريون بأنهم «أوباش وغبار بشري بلا لغة ولا تربية ولا جذور ولم يرضعوا من لدن تراث ورؤى الأمة (اليهودية)»، وأردف بأن «عملية تحويل هذا الغبار البشري إلى أمة حضارية، سيادية وحاملة لواء لرؤية (ومُثل معينة) إنما هي عملية غير يسيرة على الإطلاق»(23).

جاءت هذه النظرة لتخدم ثلاثة أهداف أساسية: أولاً، دعمًا لمشروعها الاستيطاني ودفعًا ليهود العالم للهجرة إلى فلسطين، من جهة أولى؛ ثانيًا، تطوير منهج يقوم بتحديث الإنسان اليهودي أو قل خلقة من جديد وبناء «يهودي جديد» إن صحّ التعبير، من جهة أخرى، وسنتوقف بإيجاز عند بعض من مواصفات وسمات هذا «المخلوق» اليهودي الجديد لاحقًا؛ وثالثًا، خلق تواصل مباشر بين الممالك اليهودية الغابرة وبين المشروع الاستيطاني الصهيوني في العصر الحديث. ويقوم هذا الهدف الأخير على أرضية تفترض وجود فجوة كبيرة في تاريخ اليهود، وهي تلك الحقبة التاريخية التي كان فيها اليهود خارج الأرض المقدسة. كما وتقوم هذه الافتراضية على خلفية فكرية ترى أن اليهود في شتاتهم كانوا يرضخون إلى إرادة الشعوب الأخرى، وبهذا فإنهم لم يصنعوا تاريخهم «بأيديهم»، ولهذا فإن هذا التاريخ باطل وملغي ولا يمكن اعتباره جزءًا عضويًا من تاريخ اليهود. وبهذا المعنى فإن التاريخ هو تلك الأحداث والمُثل والرؤى التي تمّ إنتاجها من خلال الإرادة الحرة للشعب، وليس تلك التي فُرضت عليه من الخارج(24). لخّص أحد الروائيين الإسرائيلي حاييم هزز (1898-1973 م) هذه الفكرة في أحد أعماله الأدبية بعنوان ‹هدرشاه›، من خلال خطاب شاعري وعاصف ساقته شخصية صهيونية تدعى «يودكا»، شخص قليل الكلام، كثير الفعل، يعيش في إحدى الكيبوتسات في فلسطين، ويمثل شخصية اليهودي الصهيوني الجديد (الصابرا)، يظهر بشكل مفاجئ ويعلن أنه يعارض التاريخ اليهودي، وذلك «لأننا لم نصنع نحن هذا التاريخ بأيدينا وإنما هم الأغيار الذين صنعوه لنا».

يعتبر «نفي الشتات» أحد أهم الركائز الصهيونية التي تتعارض كليًا مع اليهودية دينًا[25]، حيث تمنح اليهودية الدينية التقليدية والحريدية صفة القدسيّة للشتات والكيان اليهودي فيه، كما تخبرنا بعض التفسيرات الصوفية اليهودية («قبالاه») الرئيسة والتي تنتهي بأن الشتات يعدُّ المكان الذي يتطهّر به الإنسان اليهودي قبل مجيء المشياح، وقبل دخوله إلى الأرض المقدسة، إضافة طبعًا لقدسيّة التراث الديني الذي تطوّر من خلاله، مثل التلمود والجمراه والمشناه وغيرها، وجميعها تعدُّ كتبًا مقدسةً بين صفوف الحاخامات والمتدينين اليهود، خصوصًا بين المتشددين منهم (الحريديم)[26]. تعدُّ مسألة قدسيّة الشتات إحدى أهم المسائل التي لم تتغير بمجملها في الفكر اليهودي الديني على الصعيد الفكري والعقِدي، منذ خراب الهيكل الثاني وحتى مطلع القرن العشرين، إلا أنَّه تغير عمليًا وفعليًا، كما هو الحال في العديد من المسائل الدينية اليهودية، خصوصًا الحريدية منها. إضافة إلى ذلك فقد كشف العديد من الباحثين أن الوجود اليهودي في الشتات لم يتميزّ ولم يتسم في جميع مراحل تطوره بصفة الخمول، كما تدعي الصهيونية لدعم منطلقاتها العَقديَّة، وإنما كان تواجدًا فاعلاً، أو قلّ على أقل تقدير إنه لم يختلف في هذه المسألة عن خمول أو عدم فاعليّة باقي الشعوب والطوائف المختلفة في تلك الحقبة التاريخية[27].

أما بالنسبة إلى سمات الصهيونية وتعريفها فأودّ الادعاء هنا بأن ثورية الصهيونية تنبع في الدرجة الأولى من التمرد على التراث الديني اليهودي وتفسيراته التقليدية المختلفة وطرحها رؤية جديدة لمجتمع ودولة وثقافة يهودية. وقد عملت هذه الثورية على استخدام السمات اللغوية، التي تفترض فوق تاريخية التراث والشعب اليهوديين، وتوظيفها في الخطاب الصهيوني مع تغليفه بخطاب شبه علماني وشبه عالمي. كما وأضافت الصهيونية فكرًا وعَقديَّة ثقافية وسياسية يقومان على فكرة قدرة الإنسان الفرد بفعل نشاطه البشري في التصدي للواقع وتغييره كليًا، وذلك خلافًا

للتراث الديني اليهودي الذي افترض عدم جدوى النشاط البشري من دون المشيئة الإلهية[28]. وهذه المسألة الثانية التي تشير إلى ثورية الصهيونية من حيث نظرتها إلى دور الإنسان في بلورة التاريخ والواقع البشريين. لقد طغى على التراث اليهودي في الشتات التفسير الديني الذي يرى أن على اليهودي الفرد والمجموع الاستسلام الكلي للإرادة الإلهية وانتظار قدوم المشياح والخلاص بفعل الرّب، من دون بذل جهد بشري لأنه لا جدوى منه، إضافة طبعًا إلى التحريم الذي جاء في الشريعة في «تعجيل الخلاص» والمستمد من الشهادات الثلاث، والتي تتلخص في تعاهد الرّب مع بني إسرءيل «عدم التمرد على إرادة الأغيار واستفزازهم» وعدم «تعجيل النهاية (الخلاص)» وتعاهد الرّب مع أمم العالم الأخرى (الأغيار) «عدم استعباد بني إسرءيل أكثر من اللازم»، وسنتوقف عند هذه الشهادات الثلاث لاحقًا. هذا هو تحديدًا معنى التاريخ القديم، ذلك التاريخ الذي يستسلم للإرادة فوق البشرية (القدر أو الملك أو الرب إلخ . .). جاء على لسان بن غوريون ما يلي: «ان جميع أنواع العصيان الأخرى، السالفة والمستقبلية، كانت عصيانًا ضد جهاز، جهاز سياسي، أو اجتماعي، أو اقتصادي. أما ثورتنا فإنها ليست موجهة ضد جهاز وإنما ضد القدر، ضد قدر مميز لشعب مميز»[29]. لم يشر بن غوريون هنا إلى «الثورة الصهيونية» فقط، وإنما قصد الإشارة بشكل خاص إلى «الثورة اليهودية»، والتي تعدُّ إطارًا أوسع وأشمل من ربيبتها الصهيونية. جاءت الصهيونية بهذا التجديد على الفكر اليهودي، أو قل جسدت «الثورة اليهودية» بحركة سياسية عَقديَّة، على غرار الفكر الذي جاءت به الثورة الإصلاحية المسيحية (البروتستانتية) والحداثة عامة والأفكار التنويرية خاصة، كما أظهرنا في الفصل الأول، خصوصًا من خلال اقتباسنا لادعاء ميكيافيللي في هذا الاتجاه. بينما تمّ تعريف الفرد في الفكر الديني اليهودي على أنه إنسان خاضع إلى الإرادة الإلهية وأنه غير قادر على خرق هذه الإرادة، فقد تمّ

تعريف الفرد من جديد في الفكر الصهيوني وحررته من هذا الفكر الجبري ومنحته إرادة ذاتية وقدرة على تغيير الواقع وتغيير ذاته أو قل تأويل طبيعته، وهذا هو تحديدًا المعنى الحداثي للتاريخ. ويمكننا القول إن الصهيونية جاءت أيضًا على هذا الصعيد «لخلق» أو لبلورة إنسان يهودي جديد، يقوم على التوفيق بين الحداثة وبين الخصوصيّة اليهودية والقدسيّة الدينية المتجسدة في الشعب والشخص اليهوديين[30]. وعليه فإنه من الواضح أن الصهيونية جاءت أيضًا لتخلق أو لتعيد المحور الأرضي (الدنيوي) لليهودية، ذلك المحور الذي يهيمن على تفسير التراث بأدوات علمانية تخلص إلى خلق رؤية تتطرق إلى حياة الدنيا للإنسان دون التطرق إلى أدوات أو مصطلحات دينية فوق بشرية أو الاستعانة بها. يختلف المؤرخون فيما بينهم في هذه المسألة فهناك من يعتقد أن المحور الأرضي هو محور متأصل في اليهودية التاريخية، كما رأينا عند سبينوزا، ولكنه طُمس جزئيًا في الفكر الديني اليهودي الذي تطوّر في الشتات بعد هدم الهيكل الثاني عام (70 م)، بينما يعتقد آخرون بأن المحور الأرضي غريب جدًا عن اليهودية، وبأن الأخيرة مجرد دين يرتكز على أسس فوق تاريخية وغيبية بشكل كلي لا يمت للواقع البشري بصلة[31].

إن الصهيونية بسماتها العَقديَّة والتنظيمية ومنطلقاتها الفكرية إنما هي نتاج أورُبي، من دون أدنى شك، يميل أكثر إلى ثقافة شرق أورُبة لتبنيها التأويلات الإثنية والرومانسية للقومية، ولم يكن ليهود الشرق ويهود البلاد العربية تحديدًا أي دور يذكر في صياغتها وبلورة مفاهيمها التكوينية. وعمليًا فإن الحركة الصهيونية لم ترضَ بمجيئ يهود البلاد العربية (حوالي 10٪ من مجمل يهود العالم في عام 1880 م) إلى فلسطين والانضمام إليها إلا بعد اندثار وهلاك يهود أورُبة على يد النازية[32]، كما يخبرنا الباحث توم سيجف وآخرون[33]، جنودًا وأيدي عاملة رخيصة، وقد وصف بن غوريون يهود البلاد العربية حيوانات بشرية (Savage) ووصف هجرتهم

إلى فلسطين، أو الأصح القول: تهجيرهم إليها، كالزنوج الذين يتم جلبهم إلى أمريكا عبيدًا[34]. أما حول مسألة أسباب قدوم أعداد كبيرة جدًا من يهود البلاد العربية إلى فلسطين قبل الإعلان عن إقامة الدولة وبعده، مع العلم بأن فلسطين كانت بلادًا مفتوحة أمام جميع هؤلاء على مرّ جميع العصور ولم يتم منعهم ولا في أي وقت من الأوقات من القدوم إليها وحتى الإقامة فيها، نعتقد أن هناك ثلاثة أسباب رئيسية لقدومهم. يكمن السبب الأول في الخطاب المشيحاني للصهيونية الذي تمّ التركيز عليه في الدعاية الصهيونية في البلاد العربية. فقد قدم العديد من هؤلاء اليهود إلى فلسطين لاعتقادهم بمجيء المشياح على صورة الحركة الصهيونية. أما السبب الثاني فيكمن في أعمال التفجير التي قام بها عملاء للحركة الصهيونية العاملين في البلاد العربية، وذلك لنشر الرعب في أفئدة يهود تلك البلاد أملاً بترحيلهم إلى فلسطين. أما السبب الثالث فيكمن في تعاظم العدائية بين الشعوب العربية والحركة الصهيونية وخصوصًا بعد هزيمة (1948 م) ومضايقة بعض من الأقليات اليهودية في الدول العربية، وخصوصًا عند الكشف عن خلايا صهيونية سرية كانت تعمل في تلك البلاد[35]. تعود أسباب ظهور العدائية بين شرائح واسعة من الشعوب العربية ويهود البلاد العربية من كون الأخيرين تقربوا أو قرّبوا من سلطة القوى الإمبريالية المحتلة للبلاد العربية وتضامنها معها، كما كان الحال في بلاد شمال إفريقية وفي العراق. ومع محاولة الخطاب القومي العربي تمييز الصهيونية من يهود البلاد العربية والفصل بينهما ورفع شعار عدم المساس بيهود البلاد العربية إلا أنَّ الأخيرين وخاصة نخبهم واصلت تضامنها وتقربها من السلطات المحتلة الفرنسية والبريطانيا من جهة ومن تعاطفها مع القوى الصهيونية في فلسطين[36].

مع ما أسلفناه هناك العديد من الباحثين والقادة الصهاينة الشرقيين الذين يحاولون جاهدين البحث عن دوافع ونزعات ومفاهيم صهيونية في

الكيان اليهودي في البلاد العربية قبل قدومهم إلى فلسطين. إن جميع هذه المحاولات برأينا فاشلة، ولا يمكن لها النجاح، وذلك لسبب بسيط يتلخص في أن صياغة وبلورة الأفكار الصهيونية تمّت في السياق الثقافي والذهني الأورُبي في حقبة تاريخية معينة، بعيدة كل البعد عن تلك المفاهيم والخصائص الذهنية والفكرية والثقافية التي هيمنت على الكيان اليهودي في البلاد العربية في الحقبة التاريخية ذاتها.

إضافة إلى حقيقة أن شمولية الصهيونية تنبع من كونها عَقديَّة، حيث إن العقيدة حتمًا تكون شاملة، لأنها من المفروض أن تمدّ الإنسان بتفسير جميع نواحي الحياة البشرية وبرؤى ومُثل ومعايير أخلاقية، فإنه يمكننا تقصي مصدر شمولية (totality) الحركة والعقيدة الصهيونيتين من خلال مواضيع اهتمامهما. إن الصهيونية تتطرق إلى كافة نواحي حياة الفرد والمجتمع والشعب والدولة، كما هو الحال في جميع الحركات القومية الثورية في العصر الحديث. لم تترك الحركة الصهيونية مجالاً أو موضوعًا اجتماعيًا أو سياسيًا لم تتطرق إليه، بدًا بالاقتصاد والثقافة والعلم والتربية والتعليم ونهايةً بمسائل عسكرية وإقليمية. جاء في خطاب هرتسل الافتتاحي في المؤتمر الصهيوني الأول بأن الصهيونية حركة كبيرة «تمثل شعب بأكمله لابد لها أن تكون شاملة . . »[37]. صادق المؤتمر الصهيوني الأول على برنامج الحركة الصهيونية، الملقب باسم «برنامج بازل»، والذي جاء في مقدمته إن «غاية الصهيونية هي خلق وطن للشعب اليهودي في فلسطين، يضمنه القانون العام (القانون الدولي)». وحدد البرنامج خطة العمل الصهيوني لتحقيق غايته هذه بأربعة العناصر التالية:

1) تنمية الوسائل المناسبة لتوطين المزارعين والحرفيين والعمال اليهود في فلسطين.
2) تنظيم يهود العالم وتوحيدهم في منظمات محلية ودولية تتلاءم والقوانين السارية في كل بلد.

3) تعزيز الشعور والوعي القوميين بين صفوف اليهود.
4) اتخاذ الخطوات التمهيدية للحصول على الموافقة الضرورية لتحقيق هدف الصهيونية، وذلك من خلال مفاوضات سياسية مع الدول الكبرى للحصول على اعتراف منهم حول حقوق اليهود القانونية (في فلسطين) ولتحقيق استيطان يهودي على نطاق واسع[38].

وقد جاء العنصر الثالث ليشير إلى الجانب الثقافي للصهيونية، وجميع هذه العناصر الأربعة إنما تشير إلى الطابع الشمولي للصهيونية.

لقد اهتمّ قادة الحركة الصهيونية على تصوير الصهيونية على أنها نزعة متأصلة باليهودية وباليهود وبأنها كانت كامنة بهم دومًا على مرّ التاريخ، شبيه بذلك الجوهر الثابت في الفكر الرومانسي، وبأنها تجلّت وظهرت في أحيان عديدة في تاريخ اليهود بأشكال مختلفة، على شكل تمرد ضد الحكم الروماني تارة وعلى شكل حركات مشيحانية تارة أخرى، الأمر الذي أدى إلى تعزيز النظرة المتعاطفة والايجابية مع الحركات المشيحانية، بينما رفضتها القيادة الدينية لليهود واعتبرتها قوى سلبية و«المشيحانية الكاذبة»[39]. بهدف مدّ هذه الادعاءات الصهيونية هذه بالشرعية «العلمية» استعان هؤلاء بأبحاث تاريخية لمؤرخين صهاينة، من أمثال يوسف كلوزنر ويهودا بن شموئيل وأهرون أشكولي وبن تسيون دينور، هدفوا مسبقًا لإثبات ذلك في أبحاثهم مما يثير الشك في جميع هذه الأبحاث إذا ما تمّ تقويمها من الناحية الأكاديمية الصرفة[40]. إضافة إلى ذلك فقد أثر العديد من قادة الحركة الصهيونية تصوير الصهيونية بأنها كيان نظري عضوي، يلبس أشكالاً مختلفة في سياقات وحقبات تاريخية مختلفة. وقد أشار القائد السياسي العسكري الصهيوني موشي ديان، في معرض احتفال أقيم على أرض الجولان بمناسبة إقامة مستوطنة جديدة هناك، بأن «كل جيل يصنع للصهيونية حدودها الجديدة»[41]، وهذا تحديدًا هو المعنى العميق لهذا التصور.

جاء في إحدى رسائل بن غوريون إلى وزير خارجيته موشي شرات، من سنة (1954 م)، في خضم النقاش حول مسألة الفصل بين الدين والدولة في إسرائيل، بأن «علينا ألاّ نفصل بين الدين والدولة، فهناك مصير مشترك بين دولة إسرائيل وبين الشعب اليهودي»[42]. وعلّل بن غوريون في مكان آخر صعوبة الفصل بين الدين والدولة في دولة إسرائيل بأن هناك علاقة لا انفصام فيها بين الدين والقومية اليهودية ولا يمكن الفصل بينهما لأن «الرابط العضوي» الذي يجمعهما لا يترك أي مجال لمثل هذا الفصل بينهما[43]. مازالت هذه المسألة تلعب دورًا كبيرًا في الصراع بين العديد من التيارات والحركات السياسية والمنظمات الأهلية في إسرائيل، من جهة، وبين الأحزاب الدينية ومؤسسات الدولة من جهة أخرى، خصوصًا في ساحة القضاء.

من بين صفوف المعارضين اليهود للتحديث بصيغته الأورُبية ظهر في العالم اليهودي معسكران نقيضان، يتمثل الأول في الحريدية والثاني في الصهيونية. فبينما رفض الأول التحديث كليًا وذلك لوعيهم بأن الثمن الذي ينبغي دفعه على الصعيد الديني سيكون باهظًا، ولربما سيقوّض الركائز الدينية اليهودية، ولذلك فقد اختار هذا المعسكر التقوقع والانغلاق على ذاته في أحياء سكنية خاصة به وشبه مغلقة، جاء المعسكر الثاني لإضفاء صبغة أخرى عليه وإخضاعه للخصائص اليهودية العصبية المتخيلة، ونتفق هنا مع الباحث الإسرائيلي شلومو أفينيري بأن الصهيونية تعدّ من زاوية معينة «الإجابة اليهودية للتحدي [الذي فرضه] التحديث»[44]، حيث إنها جاءت لتقوّض الأسس الفكرية القائمة فيه وتلغي إسقاطاته الاجتماعية وتفرغه من محتوياته الفكرية والأخلاقية، وتستغله أخيرًا بوصفه أداة لتعزيز ولإرساء الأهداف الصهيونية. إذن فإن التحديث في صيغته الصهيونية تحوّل إلى مجرد أداة مفرغٍ من محتوياته الأخلاقية والثقافية المختلفة، كما هو الحال في نظرة الصهيونية للاشتراكية أو لليبرالية أو حتى نظرتها للقانون كأنهما أدوات لتعزيز الصهيونية ومشروعها[45]. إن

هـذه الـنظرة الأداتية تعدّ نزعة متأصلة جدًا في العَقيدة والنشاط الصهاينة، فلا أخلاق عالمية تحكم الصهيونية ولا معايير إنسانية تحدّ من سلطانها.

إن اسـتخدام الصـهيونية للـتراث الديـني الـيهودي لم يكن استخدامًا أداتيًا محضًا، وإنما اندمج في الفكر الصهيوني بصورة عضوية. ولم يكن هذا الاندمـاج كليًا، بل انتقائيًا، أجزاء معينة فقط من الدين والتراث اليهوديين اندمجـت في الصهيونية والأخرى تم طمسها أو تهميشها[46]. لابد أن نذكر هـنا أنَّ هـذا الأمـر ينطـبق أيضًـا عـلى جميع العقائد القومية أو السياسية الأخـرى في العصـر الحديث. في حقيقة الأمر لم يرق هذا الخلط بين الدين الـيهودي والعقـيدة الصـهيونية عـند العديـد مـن قادة الحركة الصهيونية العلمانـيين، إلا أنَّ المحـور الأساسـي للصهيونية، كما تطوّر بعد ذلك، اتخذ الديـن والـتراث الـيهوديين ركـيزتين أساسـتين، ويمكننا لمس وإدراك ذلك جـيدًا، عـلى سـبيل المثال، في موقف بن غوريون من الدين والتراث، ومن تفسـيره للـتاريخ الـيهودي. فقـد تحوّلـت «مملكـة إسرائيل الأولى» في فكره وتفسـيره للتاريخ المثال الأعلى (الأوطوبيا) على اليهود الاحتذاء به، ورأى بعـض النصـوص الدينـية الـيهودية والأحـداث التاريخـية، التي جاءت في الـتاريخ الـيهودي، الأسـاسَ التربوي الذي يجب على دولة إسرائيل اتخاذه ركـيزة لمؤسسـاتها التربـية والتعليمـية[47]، وذلـك بهـدف تعزيـز الانتماء القومـي الـيهودي كأداة تعمل على إرساء دعائم الدولة اليهودية. نتفق مع الباحـث أهـود لـوز في ادعائـه أنّ «القومـية اليهودية استقت شرعيتها من الديـن» وأنّ حـاملي الـراية القومية العلمانية كانوا بحاجة ماسة إلى حاملي الـراية الدينـية «من أجل تحقيق الحلم الصهيوني»[48]، ولكن وعلى الرغم من ذلك علينا التأكيد بأن القومية بصورة عامة رأت ذاتها سيادية وحرة في أن تتبنى وتنتقي لنفسها من جميع مركبات الدين ما يتماشى مع احتياجاتها ومصـالحها، وأن هـذه الحقـيقة لا تلغـي الاعتقاد المذكور قبل قليل، من أن أجزاء من الدين والتراث اليهوديين قد اندمجا وذابا في العَقيدة الصهيونية.

إضافة إلى ذلك جاءت الصهيونية للحدّ من التوجهات التي شاعت نسبيًا بين العديد من الطوائف اليهودية منذ بداية النصف الثاني من القرن التاسع عشر والتي دعت إلى الانخراط أو الذوبان في المجتمعات الأورُبية. فعندما طُلب من الحاخام شنيئور زلمان (سلومون) شخطر (1847-1915 م) في عام (1906 م) أن يفسر أسباب انضمامه للحركة الصهيونية كتب بأنه «بعد تردد متواصل وتحر مضنيين تجلت أمامي الصهيونية، وليس الدين، بأنها ذلك الحصن العظيم الذي يقف في مواجهة الإندماج والذوبان في الشعوب الأخرى»[49].

إن إحدى مهام أي حركة ثورية في العصر الحديث تتلخص في تصورها لبلورة أو لخلق «إنسان جديد» وذلك من خلال خلق عالم أساطير وثقافة وأجهزة تربوية وتعليمية تكون وظيفتها بلورة هذا الإنسان الجديد حسب معايير وخصائص تقرها القيادة الثورية. من الواضح أن مثل هذه الثورية لا يمكن لها أن تكون تقليدية أو أن تظهر خارج سياق الفكر الحديث، وذلك لأن أحد أهم ركائز هذا الفكر الحديث يتلخص في تصورها للإنسان على أنه ذات طبيعة قابلة للتغيير والتحوّل (malleable)، كما توقفنا عندها في الفصل الأول. فقد خلقت الثورة الفرنسية وقادتها «الإنسان الفرنسي الجديد»، كذلك الأمر بالنسبة لقادة الثورة الأمريكية والثورة السوفيتية. كذلك الأمر أيضًا في حالة الصهيونية، فقد وضعت لنفسها هدف خلق إنسان «يهودي جديد» مغاير لذلك الإنسان اليهودي الذي تغذى ونما على تربة المنفى، وهذا الهدف ذاته هو الذي وقف خلف إصرار القيادة الصهيونية منذ مؤتمرهم الأول وحتى العاشر أن يلقى على كاهل الحركة الصهيونية بمنظماتها المختلفة مهمة التربية والتعليم في فلسطين، وقد أطلق عليها «مسألة الثقافة» (أو «الكولتورا»)، الأمر الذي أحدث شرخًا كبيرًا بينها وبين الحركات والأحزاب الدينية اليهودية، وبالنهاية إلى انسلاخ العديد من الحاخامات من الحركة الصهيونية

ومحاربتها. يمكننا ملاحظة التشديد على دور وأهداف خلق أو بلورة الإنسان اليهودي الجديد في جميع الكتابات الصهيونية الأولى، خصوصًا عند بن غوريون، مؤسس دولة إسرائيل وباني تصوّر اليهودي الجديد، وحتى في الأهداف التي وقفت خلف إنشاء روضات أطفال في المستوطنات الصهيونية في فلسطين منذ بداية القرن العشرين[50]. جاء في إحدى الأدبيات التي تبحث في فكر ونشاط بن غوريون السياسيين، في كتاب للباحث زئيف تسحور، أن بن غوريون «آمن بالقدرة في تغيير الإنسان وأسلوب حياته تغييرًا جذريًا، وهذا الإيمان هو الذي دفعه إلى اتخاذ قرار في غاية الأهمية مباشرة بعد الإعلان عن إقامة الدولة يتلخص في فتح أبواب الهجرة الجماعية للبلاد بصورة غير انتقائية. لقد قام هذا القرار على الفرضية بأن العيش في 'بوتقة الانصهار' الإسرائيلية سيؤثر على المهاجر الجديد تأثيرًا جذريًا، وبأن 'الغبار البشري' (والمقصود هو بيهود الشتات) الذي ينضم إلى بوتقة الانصهار إنما هو مادة في يد المبدع»[51].

جاء نشر كتاب هرتسل ‹دولة اليهود› والتحضير للمؤتمر الصهيوني الأول وفي أعقاب إقامة «الهستدروت الصهيونية العالمية»، في عام (1897 م)، كنقطة تحوّل بين الخطاب الصهيوني السابق والذي يمكننا أن نصفه بالخطاب الثقافي والخطاب الصهيوني السياسي والذي يمكن وصفه بأنه عبارة عن منشور أو برنامج عمل والذي يترجم الأفكار إلى آليات عمل. تمّ تسويق هذا البرنامج كأنه يهدف إلى حلّ مشاكل وجودية للشعب اليهودي وأفراده وإلى تطبيع (normalization) الشعب اليهودي، وقد جاء كل ذلك في خضم تعاظم النزعات العصبية والشوفينية في غرب وشرق أورُبة. لم يهدف هذا التطبيع الصهيوني للشعب اليهودي بأن يحوّل الشعب والفرد اليهوديين إلى شعب وفرد كباقي الشعوب وباقي بني البشر، كما يظن البعض، وإنما هدف في الدرجة الأولى إلى المطالبة في بناء دولة خاصة باليهود دون أي مكان ما في العالم، إلا أنَّه بسبب التراث الديني اليهودي

والمسيحي وأسباب استراتيجية وإمبريالية أخرى مختلفة، جئنا على ذكر البعض منها من قبل وسنتوقف عند بعضها الآخر لاحقًا، فقد تمّ اختيار فلسطين لتكون مكانًا لتحقيق الثورة الصهيونية.

ظهرت الصهيونية في فترة طغى عليها الإيمان المطلق بالعلم، حتى أنه تم «تأليه العلم» (Wissenschaftsglaeubigkeit)، لهذا فقد كان لابد لها من التطرق إلى أهمية العلم في مشروعها. وقد توخت الصهيونية أن تتحوّل إلى حركة «تجديد» و«ولادة جديدة» بواسطة العديد من الأدوات، وقد رأت أن العلم إحدى أهم هذه الأدوات. حملت راية الولادة الجديدة هذه في رحمها مفهومين أو نموذجين متناقضين، ولكنهما يكمل أحدهما الآخر، وهما نموذج «تطبيع» الشعب اليهودي ونموذج التشديد على «خصوصية» شعب إسرائيل[52]. فمن ناحية رفعت الصهيونية راية تحويل وتغيير أسلوب ونهج عمل اليهودي من التجارة إلى العمل الجسماني، لهذا رأى المفكر والناشط اليهودي ماكس نوردو (1849–1923 م)، مؤسس التيار الرومانسي الصهيوني والساعد الأيمن لهرتسل، بأن على الصهيونية خلق يهودية تقوم على مفهوم «يهودية العضلات» (Muskeljudentum) [53]، ومن ناحية أخرى توّخت الصهيونية التمسك بمفهوم «العبقرية اليهودية» ترجمة علمانية وحديثة للعقيدة الدينية اليهودية بأن اليهود هم «شعب أخصّ» أو «الشعب المختار»، بمعنى أن الجماعة اليهودية هي الشعب الذي اختاره الرّب للانتماء إليه والحلول به والاستقرار في وسطه. ظهر دور العلم الحديث في العقيدة الصهيونية في الدمج والتوفيق بين هذين المفهومين المتناقضين (خاصيّة وتطبيع الشعب اليهودي) حيث تمّ الاعتقاد بأن اليهودي غير مطالب من خلال تبنيه للعلم وللتكنولوجيا الحديثين بالتخلي عن «روحه الخاصّة»، وإنما العكس هو الصحيح حيث ستتجلى هذه الخاصيّة في تفوقه العلمي. وقد جاء في إحدى كتابات للقائد الصهيوني والكيميائي حاييم وايزمن ما يلي: «إن اليهودي قادر على أن يتحوّل إلى مزارع ولكن بشرط واحد وهو ان تتبنى الزراعة طرقًا علمية

تصل إلى درجة كمال وتفوق بالغين. لا نستطيع الحطّ من [مستوى] اليهودي الذي يملك درجة رفيعة من العلم إلى مستوى المزارع الروسي. علينا رفع الزراعة إلى الأعالي إلى درجة اليهودي»[54].

بينما يُنظر إلى التطبيع والخاصيّة في التراث اليهودي دومًا على أنهما متناقضان لا يمكن التوفيق بينهما، حيث رأى اليهود بكيانهم وجودًا مميّزًا، وذلك لأن الشعب اليهودي ليس شعبًا عاديًا (كباقي الشعوب) وليس مطالبًا بأن يتحوّل إلى شعب كباقي الشعوب. وصف الحاخام يهودا هليفي (1075؟ - 1140 م) (أبو الحسن اللاوي، كما كان يطلق عليه بالعربية في مسقط رأسه الأندلس الإسلامية، أحد أكبر علماء الدين والشعراء اليهود في العصور الوسطى)، اليهود بأنهم شعب يرضخ بصورة مباشرة إلى العناية الإلهية (تتعدى قوانين الطبيعة) خلافًا للشعوب الأخرى الذين يرضخون إلى قوانين الطبيعة، وقد عبّر عن ذلك في تعبيره المشهور «أين مَزَال ليسرائيل» (لا برج لإسرائيل)، بمعنى أن النجوم والأبراج لا تؤثر على كينونة ومصير اليهود كباقي شعوب الأرض. يتوقف أحد الباحثين عند هذا الاقتباس ويدعي بأن جميع القادة الصهاينة قد أجمعوا على أن مطالبتهم لتطبيع الفرد والشعب اليهوديين مشروطة بالحفاظ على «خاصيّة إسرائيل»[55]. إضافة إلى ذلك فقد اعتبر الحاخام هليفي بأن اليهودية هي "عرق الهي" يختلف كل الإختلاف عن تلك الأعراق البشرية حيث إنها خلاصة القداسة التي حلّها الاله في اليهود[56]. ولكن علينا الانتباه إلى أننا لا نشير هنا إلى المعنى العلمي لمفهوم "عرق" كما ظهر في القرن التاسع عشر، وإنما إلى المفهوم العام القديم الذي دمج بين «النفس» وبين «ذرية» معينة. فإن اليهود هم من ذرية «إسرائيل»، وكل منهم يحمل في داخله «نفسًا» خاصة، قريبة إلى «نفس» المراتب العليا (الربانية).

لقد قابلت الطوائف اليهودية في شرق أورُبة هذا السجال اليهودي الجديد، والمقصود هو بالصهيونية السياسية وليس الثقافية، بتلهف كبير

حيث إنه لا يطالبهم بالتنازل عن خاصيتهم، واعتقدوا خاطئين أنه أيضًا لا يطالبهم بالتنازل عن أسلوب حياتهم أو قيمهم التقليدية والدينية. جاء ذلك خلافًا لمطالبة العديد من الصهاينة العلمانيين الذين اتهموا هرتسل بأنه قد تجاهل مطالبتهم بواجب رسم الخطوط للإصلاح الثقافي والقيمي للطوائف اليهودية وفضّل بالمقابل بناء دولة لليهود، والتي لم تكن الهدف الأهم في سلم أولوياتهم. وقد توقعت وآمنت القيادة الصهيونية على أثر هذا التحوّل الظاهري والمؤقت بتجنيد الأغلبية المطلقة من أبناء الطوائف اليهودية التقليدية في شرق أورُبة لخدمة المشروع الصهيوني ودعم الحركة الصهيونية، إلا أنَّها اكتشفت بعد فترة وجيزة، قبيل انعقاد المؤتمر الصهيوني الثاني لعام (1898 م) بأن هذه الغالبية العظمى لم تتخل بعد عن الجانب والعناصر الثقافية في تعريفها للصهيونية. وفي أعقاب فشل لقاء هرتسل القيادة التقليدية في روسية، والتي أكّد خلاله تمسكه بآرائه الثقافية الليبرالية، وخصوصًا عندما دعا الحركة الصهيونية من على منبر المؤتمر الصهيوني الثاني إلى «احتلال الجاليات»، والمقصود بها هو اكتساح صفوف الطوائف والجاليات اليهودية في أورُبة من خلال الدعاية والأجهزة الصهيونية المختلفة من دون التشاور مسبقًا مع قياداتهم وإنما تجاوز هذه القيادات، تحوّل حتى القسم المتردد من أبناء وقيادات الطوائف اليهودية التقليدية في شرق أورُبة إلى مناهضين أشداء للحركة الصهيونية. وذلك لأن هذه الدعوة قد هددت مكانة القيادة التقليدية في عملية الوساطة ما بين الحركة الصهيونية وأبناء الطوائف اليهودية، كما أنها تخترق العقدية اليهودية الدينية وتهددها[57]. لهذا فقد تمّ محاولة التسوية في هذا الأمر، وخصوصًا تلك المحاولات التي تلت انعقاد المؤتمر الصهيوني، والتي جاءت، على سبيل المثال، على شكل إنشاء لجنة حاخامات إلى جانب اللجنة التنفيذية («هفاعاد هبوعيل»)، المؤسسة العليا للهستدروت الصهيونية العالمية، ولكن جميع هذه المحاولات لم تنجح في إقناعهم بالانضمام أو

كسب تأييدهم غير الفاعل للحركة الصهيونية. كذلك الأمر بالنسبة إلى ردّ فعل القيادة التقليدية الحريدية وأبنائها في غرب أورُبة ومشرقها[58]. حاخامات ذوو شأن وتأثير كبيرين في المجتمعات الحريدية مثل إلياهو عكيفا ربينوفيتش ويهودا تسيرلسون وآخرين، الذين أيدوا الحركة والمؤتمرات الصهيونية، انقلبوا على الحركة وتحوّلوا إلى أشد المناهضين لها وأقاموا تنظيمات لإفشال النشاط والدعاية الصهيونيتين[59]. وقد أنشأ الحاخام ربينوفيتش مجلة حريدية لمحاربة الدعاية الصهيونية في روسية باسم «هفلس».

أصدر مجموعة من كبار وأهم الحاخامات اليهود في العالم في حزيران عام (1899 م) منشورًا يقرّ بأن الغالبية العظمى من اليهود التقليديين مناهضون للصهيونية، وادعوا بأن موقف هذه الأغلبية لا يتمّ التعبير عنه من على صفحات الصحف، لأنها جميعًا تحت سيطرة مباشرة للصهاينة. وأضاف هؤلاء بأن «الصهيونية تعدُّ أكثر خطرًا من جميع الحركات الماشيّحانية الكاذبة التي ظهرت في تاريخ شعب إسرائيل، لأنها الوحيدة التي جاءت بهدف اقتلاع كل قوانين التوراة والشرائع التي تنصّ عليها»[60].

ظهر كتاب ‹أور ليشريم› (نور للاسوياء)، الصادر عام (1900 م) والذي ضمّ بين طياته آراء لأهم الحاخامات المعاصرين عن الصهيونية، ليجسّد ويحسم التردد بين أوساط بعض الفئات الحريدية في العالم، بين مؤيد ومناهض لها، ودعا جمهور الحريديم إلى مناهضتها اعتمادًا على آراء هؤلاء الحاخامات، الذين حاولوا اسناد آرائهم إلى التراث الديني والشريعة اليهوديين.

لقد كانت هناك محاولات عديدة في روسية لإقامة منظمات حريدية لمناهضة الصهيونية ومحاربتها بدءًا من عام (1890 م)[61]، قبل الإعلان الرسمي والإنشاء الفعلي للتنظيمات الصهيونية، إلا أنَّه تمّ إقامة أول منظمة كهذه فقط في عام (1902 م) وأطلق عليها اسم «محزيكي هدات» (المتشبثين

بـالدين)، وأقيمت بالمقابل منظمة ‹همزراحي› المؤيدة للصهيونية، مع العلم أنـه لم يقـف خلفهـا في بدايـة طـريقها أي حاخـام ذي شأن، وقد تمّ الكشف مؤخرًا عن أن هرتسل كان وراء إقامة هذه المنظمة حتى أنه دفع نفقات مؤتمر المـنظمة الأول مـن أموالـه الخاصـة، كما يخبرنا المسيري[62]، وقد عزم أعضاء المـنظمة الأخـيرة الانخـراط في الخطـاب والعمـل القومـيين مـع الحفاظ على الطـابع والفـرائض والشـرائع الدينـية. والمـثير للانتباه في منظمة ‹محزيكي هـدات› إنهـا، بخـلاف مـا قامـت به القيادة الحريدية في ألمانيا والمجر، لم تحاول رفـض أعضـاء أو تـيارات حسـيدية أو غير حريدية، وبهذا فإنها ضمت بين صفوفها عددًا كبيرًا جدًا من المناهضين للصهيونية.

آراء مشـابه لهـذه نشـرها بعـض الحاخامـات من الأوساط الحسيدية في كـتابين جمعـا آراء كـبار حاخامات هذه الطائفة في بولندا في عام (1902 م) ودعـوا فـيها إلى منهاهضـة الصـهيونية ومقاطعـتها. نـرى حاجـة ماسة إلى الـتوقف عـند أهـم المصـادر والأسباب الدينية اليهودية التي اعتمد عليها هـؤلاء الحاخامـات في مناهضـتهم ومحاربـتهم للصهيونية، وهذا هو تحديدًا موضوع ما تبقى من هذا الفصل.

2/4) موجز جوهر معارضة الحريدية للصهيونية

دعـت قـيادة الـيهود وفي كل أمكنة وجودهـم وعلى مدار جميع العصور مـنذ دمـار الهـيكل الـثاني جمهورهـم الـيهودي إلى تقـبّل المنفى مكانًا، يتم الارتحـال أو الـنفي إلـيه (غـولاه)، عـلى أنـه حالـة دينية نفسية («غلوت»: شـتات)[63]، وذلـك شـرط أساسـي لقـدوم المشياح والخلاص، وأن عليهم الانـتظار إلى أن تحـين سـاعة «إعادة الرّب شعبه إلى صهيون وإلى أورشليم، [وعندها] يستوطن يهودا (المقصود باليهود) على إرثه، الأرض المقدسة»[64].

ظهـر مـنذ بداية النصف الثاني من القرن التاسع عشر شرخ وتصدع في هـذا الـتراث نتيجة للعديد من الاسباب (تبدل مفهوم التاريخ، التاريخ

المقـدس، فاعلـية الفـرد وقدرتـه عـلى التغـيير والتغيّر، والفكر الانجيلي) توقفـنا عـندها في الفصول السابقة، وقد تجسدت في الدرجة الأولى في نبرة الحاخـام يهـودا القلعـي (1798- 1878 م)، الـذي دعـا يهـود العـالم إلى الاسـتيطان في فلسطين نشاطًا بشريًا للتسريع والتعجيل بتحقيق الخلاص، كمـا جاء في كتابه الصادر في عام (1839 م) «لقد أمر الرّب تبارك اسمه بأن تتم توبتنا عن طريق يقظتنا، لكي نزيد من قيمتنا لديه. وعندما يرى الرّب . . رغبتنا في التوبة تمجيدًا لاسمه، ولو تمّ ذلك بحجم خرم الإبرة، سيرسل لنا نجدتـه ويفـتح الـباب عـلى مصـراعيه، ثم يزيدنا ويرسل المشياح الملك . . ولهذا لا يمكننا الانتظار حتى أن يظهر لنا المشياح . . ويعيدنا إلى أورشليم . . فنسـمع نفـخ الـبوق في الجلـيل، وتقف أرجلنا على جبل الزيتون، وبعد ذلـك نـتوب . . هـذه أفكار زرعها الشيطان في قلوبنا لكي يحجب عنّا هذه الـنعمة»[65]. عـلى الرغم من كون هذا الحاخام رجل دين إلا أنَّ قادة ودعاة الصهيونية العلمانيين قد ارتكزوا عليه كثيرًا حتى أنهم عدّوه أحد المصادر المبشرة بالعقيدة الصهيونية.

إضـافة إلى ذلـك جـاء الطبيب الروسي اليهودي تسفي هيرش كاليشر (1804 – 1874 م) بأفكـار مشـابهة جـدًا وقـد عـارض المفهوم التقليدي لـلخلاص، وعـرض مفهومًـا مغايـرًا يدعـو إلى ضـرورة بـذل جهد بشري لتقريـبه ولإمكانـية تحقيقة؛ كما أنه رسم خططًا عملية لتجميع يهود العالم في فلسـطين[66]. إذا مـا تعمقـنا في الخلفـية الذهنـية والثقافـية التي وقفت خلـف مثل هذا الشرح لأدركنا أنها بداية لثورة أو لتمرد جوهري ومركزي يحصـل في جوهـر تفسـير الإرث الديـني الـيهودي، وذلك أولاً لأن الفكرة الدينـية الجديدة أو المفهوم الجديد للخلاص جاء في سياق الثورات القومية الأوروُبـية، الـتي تتوخى أولاً وأخيرًا خلاص شعوبها خلاصًا علمانيًا دنيويًا (دمـج «مملكـة الـربّ» مـع «مملكـة الإنسـان»)، إذا صحّ التعبير؛ وثانيًا، لأن المفهـوم الديـني الجديـد للخلاص يشمل الدور البشري الفعّال في عملية الخلاص (التاريخ المقدس)، بعكس المفهوم التقليدي الذي يفترض خمول

وعدم تدخل العامل البشري فيه. لقد بلغ دور العامل البشري في الخلاص أو التحرر أو التحرير ذروته في الفكر القومي الأورُبي والصهيوني عامة وفي فكر حاخامات كهؤلاء خاصة، ولا شك أنّ فكرة كهذه تعدّ من بنات أفكار مجتمع أو محيط متأثر إلى درجة كبيرة بالسجال القومي وبروح الحداثة والأفكار التنويرية الحديثة، خصوصًا عندما نقرأ عند الحاخام القلعي بأن «روح العصر تلزم كل الشعوب أن تحصل على استقلالها وبعث لغتها، وهي تطالبنا، نحن، بإنشاء كياننا . . وإحياء لغتنا المقدسة»(67). لا يخفى على أحد أن مصطلح «روح العصر»، كما هو الحال في مصطلح «روح الشعب»، إنما هي مصطلحات رومانسية ظهرت بداية في أدبيات الحركة الرومانسية الألمانية منذ النصف الثاني من القرن الثامن عشر، واستعان بها على وجه الخصوص فلاسفة مثل هيجل وهيردر في أبحاثهم الفلسفية والتاريخية، كما تمّ استخدامها بشكل كبير جدًا في خطاب الحركات القومية والعصبية الأورُبية لاحقًا.

ولكن مثل هذه الأفكار لم تستطع اختراق واكتساح المجتمعات الحريدية وعدّها غالبية الحاخامات أنها أفكار "شيطانية" تكفر بالتوراة وبجميع التراث الديني، بينما قوبلت بحرارة لدى أقلية من المثقفين اليهود وخصوصًا بين صفوف أولئك الذين خابت آمالهم من سياسة الانعتاق والانخراط في بلدان شرق وغرب أورُبة إلى جانب تعالي أصوات تندد بالكيانات اليهودية في الدول والأقاليم الشرق والغرب أورُبية. على الرغم من ذلك ليس من المعقول التوقع بأن فكرة جدّ راديكالية وثورية كهذه يمكن لها أن تأتي بثمار وبتأثير مباشر وفوري وإنما تظهر أصداؤها وتأثيراتها بعيدة المدى خلال فترة طويلة من الزمن، كما هو الحال في وقع وتأثير جميع الأفكار الثورية، وخصوصًا تلك النابعة من الدين والتراث الديني. وكما سنلاحظ لاحقًا فإن تأثير المفهوم الثوري هذا للخلاص على الطوائف والمجتمعات الحريدية، على الرغم من رفضه كليًا، إلا أنّه تغلغل

وأحدث شرخاً كبيرًا في الفكر الديني الحريدي، إضافة إلى أحداث لاحقة مثل وعد بلفور ونتائج المحرقة[68]، كما سنرى لاحقًا.

تتمثل المناهضة للصهيونية بين صفوف الحريديم في فئتين من الحريديم داخل المجتمع الحريدي في إسرائيل وخارجها اللتين لا تزالان تتمسكان بشكل بالغ في مناهضتهما بالعقيدة والنشاط الصهاينة ولا تعترفان بدولة إسرائيل وتحاولان عدم التعامل مع مؤسساتها المختلفة، يطلق على الأولى اسم جماعة ساتمار وعلى الأخرى نطوريه كارتا.

تعدّ (نطوريه كارتا) فئة حريدية نشأت على تراب فلسطين ومن داخل المجتمع الحريدي من داخل صفوف منظمة أغودات يسرائيل؛ وقد تبنّت الخطاب الحريدي المناهض للصهيونية، ولم تحاول المساومة عليه كما فعلت منظمتها الأم (أغودات يسرائيل) وبعض التيارات الحريدية الأخرى، إنما تقربت جدًا إلى جماعة ساتمار، التي سنأتي على التعريف بها لاحقًا[69]. تخلى قسم من أعضاء منظمة أغودات يسرائيل عن عضويتهم فيها على خلفية التقارب والتعاون بين هذه المنظمة وبين المؤسسات الصهيونية، وأقاموا في منتصف عام (1938 م) حركة أطلقوا عليها ‹نطوريه كارتا لليهودية الحريدية في أرض إسرائيل›. إضافة إلى استيائهم من التقارب الحاصل والتعاون الكبيرين بين أغودات يسرائيل وبين "الحركة الصهيونية"[70]، فإن السبب المباشر لإقامة هذه الحركة يكمن في حادثة محدّدة، والتي تَعَدُّ القشة التي قصمت ظهر البعير. لقد قامت المنظمات الصهيونية المختلفة في فلسطين في أعقاب ثورة (1936 م) بمطالبة المستوطنين اليهود دفع ضريبة خاصة لتغطية تكاليف حراسة المستوطنات اليهودية في فلسطين. وتدرب هؤلاء الحراس في أيام السبت جهرًا وتناولوا طعامًا غير حلال (غير «كاشير»)، الأمر الذي أغاظ أعدادًا كبيرةً من الحريديم، إلا أنَّ منظمة أغودات يسرائيل لم تعترض بشكل كاف على مثل هذه التصرفات. نتيجة لذلك قام عدد كبير من المعارضين لسلوك الحراس بالانضمام إلى هؤلاء

الذين انسلخوا عن منظم ‹أغودات يسرائيل› سابقًا، وحاولوا معًا إقناع المجتمع الحريدي بالتصدي لهذا التصرف، وعدم دفع الأموال لهؤلاء، ومعارضة التقارب الحاصل بين التيارات والمنظمات الحريدية وتلك الصهيونية، وقد وزّعوا منشورًا بهذا الشأن وختموه بعبارة «نطوريه كارتا لليهودية الحريدية في أرض إسرائيل». ظهر المصطلح «نطوريه كارتا» في إحدى أقسام «التلمود المقدسي» بوصفه تعبيرًا مصدره آرامي يعني «حراس المدينة»، تمّ استعمال هذا التعبير في بداية فترة الاستيطان في فلسطين في العصر الحديث للإشارة إلى تلك الفئة التي عارضت أي تغييرات في مواد التعليم في معاهد التعليم الدينية[71]. تمّ استخدام هذا التعبير دون سواه لأنه بالأصل (في المدراش وفي التلمود) يشير إلى تلك الفئة المعارضة التي لا تستعين في معارضتها بأساليب عنيفة، لأن استخدام العنف هو أسلوب الفئة المعادية («حروبيه كارتا» - أي مدمري المدينة)، للإشارة إلى الحركة الصهيونية. وقد خلصت هذه الفئة المعارضة إلى أن هؤلاء الحراس الصهاينة ليسوا هم المدافعين عن اليهود وإنما هم ‹مدمرو المدينة› وإن المدافعين الحقيقيين هم في حقيقة الأمر تلاميذ المعاهد الدينية المنكبّين على مقاعد دراستهم. أما على الصعيد الفقهي أو الشريعة فليس لهذه الفئة أي خصوصية، ولا يمكن اعتبارها فئة دينية وإنما هي كذلك بسبب موقفها المناهض بشكل شديد للصهيونية، ومعارضتها الشديدة للتعامل مع مؤسسات دولة إسرائيل حتى أن أعضاءها لا يحملون بطاقة هوية أو جنسية إسرائيلية، ولهم ممثل في منظمة التحرير الفلسطينية ووزير الأقليات في السلطة الفلسطينية. أما مصادر معارضتهم للصهيونية فهي مشتركة مع تيار جماعة ساتمار التي سنتوقف عندها في الفقرة القادمة.

تعدُّ جماعة ساتمار (Satu-Mare) جماعة حسيدية قامت حول شخصية الحاخام (الصدّيق) يوئيل طيطلباوم (R. Yoel Teitelbaum 1886-1979)، الذي شغل منصب أدمور منذ (1934 م) للتيار الحسيدي[72]. هاجر الحاخام

طيطلباوم عام (1946 م) إلى الولايات المتحدة بعد أن قبع سنة كاملة في معسكر إبادة نازي وسنة أخرى بعدها في مدينة القدس. بدأ الحاخام في إعادة تنظيم أتباعه (ويطلق عليهم أيضًا اسم "حسيدي ساتمار") في الولايات المتحدة. يعدُّ الحاخام طيطلباوم من أشد الأعداء اليهود للصهيونية ومن دعاة ضرورة محاربتها ومحاربة دولة إسرائيل، وذلك لأنه يعدّهما نقيضًا لخاصيّة شعب إسرءيل واليهود، كشعب أخصّ ("عام سجولاه") والذي يقوده ويرشده الرّب بذاته. إضافة إلى ذلك فإنه يرى بالصهيونية وبدولة إسرائيل ليس فقط عقيدة علمانية وكيانًا سياسيًا دنيويًا وإنما هما تجسيد للكفر بالرّب[73]، وقد عظّم شأن «الشهادات الثلاث»، التي سنتوقف عندها لاحقًا، لمواجهة التحدي الصهيوني ونشاطه. جاء في أحد كتب الحاخام، تحت عنوان (فيوئيل موشي)، والذي تمّ نشره بعد الإعلان عن قيام دولة إسرائيل، بأن المحرقة وقتل الملايين من اليهود هم نتيجة مباشرة لكفر اليهود بربهم ولتحديه ونتيجة مباشرة لانضمام العديد من اليهود إلى الحركة الصهيونية، وان إقامة دولة إسرائيل هي تجسيد لهذا الكفر والتحدي للإرادة الإلهية[74]. كما سنكشف في الفقرة القادمة، فإنه بعد أن نكث اليهود عهدهم مع الرّب رأى الأغيار أن واجباتهم الدينية الواردة في العهد ذاته لم يعد ساري المفعول، لذلك فإنهم معفَوْن من شرط هذا العهد، والذي ينصّ على عدم استعباد اليهود كثيرًا (أو أكثر من اللازم)، وذلك لأن اليهود هم الذين نكثوه أولاً، وعليه فقد «صنع الأغيار باليهود ما صنعوه (المحرقة)»[75].

يقوم فكر طيطلباوم الديني على أرضية فكرية دينية تفترض أنه لا يمكن للتغييرات التاريخية الحاصلة التأثير في مستقبل وماهية وطبيعة اليهود، وذلك لأن مثل هذه التغييرات إنما تنبع وتؤثر في الواقع وفي المتغيرات التاريخية فقط، وليس في اليهود، حيث إن طيطلباوم يفترض أن اليهود واليهودية إنما هما نتاج يعود ويقوم لا على المحور التاريخي أو

الدنيوي وإنما على المحور الفوق أو ما بعد التاريخي أو الميتافيزيقي، وتتجسد هذه اليهودية في التراث اليهودي وفي الشريعة اليهودية، كما أسلفنا.

وسنتوقف هنا عند المصادر المركزية التي تقوم عليها مناهضة الصهيونية بين صفوف الحريديم، خصوصًا تلك الفئتان المذكورتان آنفًا، جماعة ساتمار ونطوريه كارتا.

3/4) الشهادات الثلاث

إن أحد المصادر الدينية الرئيسة التي يرتكز عليها الموقف المناهض للصهيونية بين صفوف المتدينين اليهود عمومًا وبين صفوف الحريديم خصوصًا هو التفسير التلمودي للفقرة التالية التي تظهر ثلاث مرات في سفر ‹نشيد الأناشيد› «أحلّفكن يا بنات أورشليم بأظباء وبأيائل الحقول، إلا تُيقظن ولا تنبهّن الحبيب حتى يشاء!»[76]. يخلص تفسير هذه الفقرة إلى أن الخلاص الحقيقي والكامل سيأتي من خلال المشيئة الإلهية وحدها من دون أي تأثير بشري على هذه المشيئة، وأن أي محاولة بشرية للتأثير عليها من شأنها أن تأتي بفعل عكسي. لهذا فقد اعتقد الحاخامات والمفسرون بأنه يجب على اليهود الامتناع عن أي فعل أو نشاط جماعي يصبو إلى الاستيطان في فلسطين (أرض إسرائيل)، لأن نفي اليهود جاء من خلال المشيئة الإلهية: «وتعلم الأمم أن بيت إسرائيل قد أجلوا بإثمهم لأنهم خانوني، فحجبت وجهي عنهم وسلمتهم ليد مضايقيهم . . »[77]. إضافة طبعًا إلى الاعتقاد القائل: إن مثل هذا النشاط لابد له ان يعثّر ويعيق عملية الخلاص وقدوم المشياح.

جاء في تفسير بعض الحاخامات المفسرين في الماضي البعيد أن هذه الفقرة تأتي على صورة عهد يتضمن ثلاث «شهادات»: يستحلف الربّ بني إسرءيل شهادتين، وشهادة واحدة أخرى يستحلف الربّ بها الأغيار.

طالب الـرّب بني إسرءيل عدم نكث هاتين الشهادتين، وهي: «ألاّ يتمردوا عـلى أمم العالم، وألاّ يستعجلوا النهاية»؛ وتعاهد مع الأغيار «ألاّ يستعبدوا بني إسرءيل كثيرًا جدًا». أما التفسير التلمودي فيتوقف عند هذه الشهادات الثلاث كثيرًا ويوليها أهمية قصوى حيث يتمّ تفسيرها على نحوين اثنين:

1) أنها تحتوي على ثلاث شهادات هي: استحلف الرّب بني إسرءيل ألاّ يهاجروا إلى «أرض إسرءيل» دفعة واحدة، وإنما يستطيعون فعل ذلك بشكل فردي أو عائلي على ألاّ يكون ذلك بهدف «إعادة إقامة المعبد ومملكة إسرءيل»؛ وثانيًا، ألاّ يتمردوا وألاّ يستفزوا أمم العالم؛ وثالثًا، استحلف الرّب الأغيار إلا يستعبدوا اليهود كثيرًا جدًا.

2) زيادة على هذه الشهادات الثلاث المذكورة يضيف بعض المفسرين ثلاث شهادات أخرى: أولاً، ألاّ يكشف بنو إسرءيل الذين يعرفون الزمن المحدد للخلاص لعامة اليهود؛ ثانيًا، ألاّ يحاول اليهود تعجيل زمن الخلاص، و ألاّ يخبروا الناس بأن زمن الخلاص بعيد؛ وأخيرًا ألاّ يكشف شعب إسرءيل أو رجاله اسرار (أو سر) شعب إسرءيل وخباياههم لأمم العالم (الأغيار). ويقصد بالعبارة الثانية عدم استفزاز الأمم غير اليهودية وعدم التمرد ضدها. وأما استعمال التعبير «أظباء» و«أيائل الحقول» فقد جاء كيفما توقف عنده هؤلاء المفسرون وشرحوه على هذا النحو: «قال الحاخام إليعيزر، لقد قال الرّب لشعب إسرءيل، إذا وفيتم بالعهد كان به، وإن لم تفوا به فسوف أحوّل لحمكم إلى [طعام] للأظباء كأيائل الحقل»[78].

جـاء مثل هذا التفسير، وله أشكال مختلفة للحاخامات في الأيام الغابرة[79]، مصـدرًا رئيسـيًا ارتكـزز علـيه الأدمور يوئيل طيطلباوم، في كتابه (فيوئيل موشيه) لتدعيم مناهضـته للصـهيونية، والـذي مـا يزال حتى يومنا هذا

يستعمل برنامجًا فكريًا لمناهضة الصهيونية في المعسكر الحريدي، خصوصًا بين صفوف أتباعه وبين صفوف فئة نطوري كارتا. ولكن في الوقت ذاته ادعى عدد ضئيل من الحاخامات أن هناك العديد من المصادر الدينية التي تؤيد الخلاص باستخدام طرق وأدوات طبيعة أو دنيوية بشرية[80]، وقد وقف عندها كل من حاخامات ‹أحباء صهيون› وحاخامات ‹تيار همزراحي› بعد ذلك، حيث حطّوا من أهمية تفسير الفقرة المذكورة في ‹نشيد الاناشيد›.

جاءت الشهادات الثلاث هذه في سياق وجود اليهود في الشتات بين الأمم، قبيل مجيء المشياح لتخليصهم، وفي ظروف كان فيها اليهود ضعفاء أمام إرادة الأمم الأخرى. توقف بعض المفسرين عند هذه المسألة وادعوا بأنه في حالة تعاظم قوة (دولة) إسرائيل أو "شعب إسرءيل" ويكون بمقدورهم التصدي والانتصار على مشيئة أو قوى أمم الأغيار فإن هذه الشهادات تصبح باطلة. في هذه الحالة يجب الرضوخ إلى فريضة دينية تأمر بني إسرءيل عدم منح أي فرصة للأغيار البقاء أو الاستقرار في «أجزاء من أرض إسرءيل»، وذلك على غرار الأمر الديني الذي جاء صراحةً في التوراة: «لا يسكنون في أرضك لئلا يجعلونك تخطئ إليّ. إذا عبدت آلهتهم فإنه يكون لك فخاً»، وكذلك جاء أيضًا: «اقتل كل نفس منهم في أي مكان»، خصوصًا «عبدة الأوثان»، حسب المفهوم اليهودي، واهدم معابدهم. وبما أن العديد من التفاسير اليهودية ترى بالمسيحية «عبادة أوثان» فقد رأى العديد من المفسرين والحاخامات اليهود بأن هذه الفريضة إنما تشير إلى طرد أو قتل كل نفس من المسيحيين في البلاد، كما يخبرنا على سبيل المثال الحاخام عوفاديا يوسيف[81].

جاء في مقال لأحد أكبر حاخامات القرن العشرين، أدمور شالوم شنيؤورسون الملقب بـ«أدمور ملوبافيتش»، الذي ترأس حركة ‹حبد› بين السنوات (1894–1920) بأن أي محاولة بشرية لإقامة كيان قومي يهودي

علـى «أرض إسـرءيل»، إما بواسطة نشاط ديبلوماسي أو إقامة مستوطنات، تتـنافى كلـيًا مـع الحـلم المشيحاني التقليدي والتراث الديني اليهودي[82]. وجـاء بعـده الأدمـور ممونكـاطش، الحاخـام إليعزر شفيرا (1872–1937)، وحـارب الفكـر والنشـاط الصـهاينة ودعـا إلى التمسك بالفكرة اليهودية التقلـيدية حـول قـدوم الخـلاص كفعـل مفاجـئ وعـلى شكل معجزة، لا يتضمن أي فعل أو نشاط بشريين، وقد هاجم التلهف والحماس المتزايدين بـين صـفوف الحـريديم من وعد بلفور وتهجم بشكل شديد على منظمة أغـودات يسرائيل، التي تأثرت كثيرًا باعتقاده من وعد بلفور وحاولت مدّه بمعان دينية ومدلولات مشيحانية، بينما فسّر الأدمور ممونكاطش وعد بلفور عـلىً أنـه اختبار من الرّب شبيه إلى حدّ بعيد بالاختبارات التي كان الرّب قـد اختـبر «شـعبه» مـن خلالهـا في السـابق. إضافة إلى ذلك فقد رأى هذا الأدمـور جميع مكاسب الصهيونية ومن ضمنها وعد بلفور على أنها نابعة مـن القوى الشيطانية المقيمة في الأرض المقدسة، «مكان إقامة الكنعاني في فلسـطين، مصـدر إيحـاء الدناسة»[83]، وبأن القوى الشيطانية هذه إنما تحاول باعـتقاده إعاقـة قـدوم المشـياح وإعاقـة تحقيق معجزة الخلاص، وذلك عن طـريق تقديـم الاغـراءات لشـعب إسرءيل على صورة خلاص، ولكنه في واقـع الأمر خلاص زائف. لهذا، اعتقد هذا الأدمور، بأنه يجب العمل على إلغـاء وعـد بلفور لأنه سيأتي بالعديد من الكوارث والمهالك على شعب إسرءيل[84].

ظن الأدمور مساتمار أن الصهيونية العدو الأكبر والخطيئة الكبرى التي ابتـلى بهـا شـعب إسـرءيل على مدار تاريخه، وحذّر أولئك اليهود الذين آمنوا بالصهيونية أو تبنوها وسلكوا في دربها أنهم بهذا «يكفرون بالتوراة برمـتها». وقـد اسـتخدم الأدمـور عـبارات مـثل «عـبادة الأصنام» و«مصدر الدناسـة» و«تجسـيد للعـدو الأكـبر لليهود ولليهودية» وذلك للدلالة على الفكر والنشاط الصهاينة.

لماذا كل هذا التحامل على النشاط والفكر الصهاينة؟ يعتقد الباحثون بأن مصدر التحامل الشديد هذا نابع من شكل وهدف الصهيونية ذاتها، وعلى وجه الخصوص من شموليتها وشدة تأثيرها في نفوس اليهود. فقد تعامل اليهود سابقًا مع ظواهر وثنية عديدة اخترقت صفوفهم، ولكنها كانت حالات فردية ومحدودة وخارجية، بينما تمثل الصهيونية تيارًا يهدف إلى استبدال اليهودية التاريخية أو التقليدية كلها، كما تهدف إلى اكتساح جميع اليهود في كل أمكنة وجودهم «احتلال الطوائف»، كما جاء على لسان هرتسل، ومحو خاصيّة الشعب اليهودي وتحويله إلى شعب كباقي الشعوب مما يؤدي إلى اختفاء قدسيته[85]. يكمن هذا الخطر في الغاء أو نزع خاصيّة الشعب اليهودي، الذي وعده الرّب في خلاص على شكل معجزة في إطار كوني الهي وليس في إطار تاريخي دنيوي أرضي، كما هو الحال لدى باقي شعوب الأرض. ويركز الأدمور وأتباعه (مثل الحاخام دومب) بأن "كل آمالنا وتطلعاتنا تتلخص في أن يبعث لنا الرّب المشياح الحقيقي بأسرع وقت ممكن، وبهذا يتحقق خلاصنا على يدّ الرّب بذاته"[86]. في مقابل ذلك فإن الحركة القومية اليهودية عامة، وكما تجسدت في الصهيونية على وجه الخصوص، مرتكزة، كما أسلفنا، على النشاط والفاعليّة البشرية وهي مركبة من صور وتشبيهات وتفسيرات وتطلعات دنيوية وتاريخية غريبة عن ثقافة اليهود واليهودية مما يدل على تجاهل قدسيّة وخصوصيّة الشعب اليهودي، وهذا بحد ذاته كفر بالإرث والتراث الدينيين وكفر بالتوراة وبما جاء بهم جميعًا من فرضيات وأساس لاهوتيين وتعاهدات وفرائض دينية. والأهم من ذلك أنها تدل على كفر بالرّب وبعهوده التي أبرمها مع بني إسرءيل ومع آبائهم وأجدادهم. ولهذا فإن الصهيونية بأهدافها ونشاطاتها هي تجسيد للدناسة والرجس وتتنافى كليًا مع قداسة اليهودية واليهود؛ زدّ على ذلك الخطر الكامن في إعاقة قدوم المشياح نتيجة لتجميع يهود العالم في «أرض إسرءيل» وإقامة دولة يهودية، وذلك لأن واقع كهذا يكشف عن

نكث اليهود عهدهم مع الرّب بألاّ يبادروا إلى مثل هذا العمل، كما أشرنا من قبل. ويتوقف أحد أهم تلاميذ الأدمور مساتمار، الحاخام دومب، ويحذّر من خطورة إقامة دولة إسرائيل على الصعيد الديني، ويقول: إنه يمكن للرّب المغفرة للأفراد إن أخطؤوا ولكنه حتمًا لن يغفر لليهود جماعةً تتجسد في دولة ذات سيادة تكفر به وبعهوده[87].

لقد دعا الأدمور مساتمار جميع "المؤمنين اليهود" إلى الامتناع عن الاشتراك في البرلمان الصهيوني، وذلك لأن الاشتراك به يعدُّ باعتقاده تشجيعًا لعبادة الأوثان وتمكينًا لسلطانها، كما دعا إلى الامتناع عن تقبّل أي دعم مادي حكومي من دولة إسرائيل للأسباب ذاتها. وقد شبّه الأدمور حكومة إسرائيل بـ«العجل الذهبي»، تلك الخطيئة الدينية الكبرى، وشبّه مساعداتها المادية التي تعرضها على "طائفة المؤمنين" بهدف اكتساح صفوفهم واحتواء مناهضتهم للمشروع والنشاط الصهاينة بتلك الإغراءات التي يدفعها الربّ لاختبار إيمان "أبناء شعبه"[88].

على ما يبدو، يجب أن يكون هذا الأدمور وأتباعه وجميع الحريديم والمتدينين اليهود في مأزق حرج، فمن ناحية أولى يرى إقامة دولة إسرائيل وظهور الصهيونية بمثابة خطيئة دينية كبرى، ولكن من ناحية أخرى فإنهم يلاحظون أنه على الصعيد الموضوعي الفعلي فإن دولة إسرائيل تزدهر باستمرار وبتصاعد دائم، الأمر الذي من شأنه أن يؤدي إلى بلبلة بين صفوف كبيرة من "طائفة المؤمنين". وقد توقف الأدمور عند هذه النقطة وحاول جاهدًا الكشف عنها وعن مكنونها. فقد أصرّ على أنه، كما أظهرنا من قبل، لا يمكن استنباط مشيئة الرّب من خلال التغييرات التاريخية، وإنما فقط من خلال الكتب المقدسة والتراث الديني، أي المستوى اللاهوتي والميتافيزيقي، ويعتقد بأن الشريعة اليهودية إنما هي تجسيد للمشيئة الرّبانية الحقيقية، وما على المؤمنين إلا البحث والتمحيص بما جاء فيها، وذلك لمعرفة القدرة الإلهية والكشف عن هذه المشيئة الرّبانية.

ظهرت النقاشات الأولى المناهضة للصهيونية بين صفوف الحريديم بشكل خاص بين أولئك الذين كانوا سابقًا مؤيدين لحركة ‹أحباء صهيون› ودعموا برامجها وتوجهها، إلا أنَّ التوجهات العلمانية وغير الدينية التي نمت بعد ذلك في صلب تصوّرات ومبادئ الحركة قد أبعدتهم وحوّلتهم إلى أعداء الصهيونية. إلى جانب ذلك فقد ظهرت طائفة جديدة من المناهضين للصهيونية ووقف على رأسهم الحاخام يهوشع يوسف فريل، الذي وضع انتقادًا نمطيًا وشاملاً للعقيدة الصهيونية من منظار حريدي حيث اعتقد بأن:

1) الطموح لتحويل اليهود، على الصعيد السياسي، إلى مجتمع عادي، كباقي الشعوب، تناقض "روح الأمة اليهودية".
2) النزعة القومية للأرض التاريخية ليست من صفات "الحسّ اليهودي".
3) المهانة التي يعاني منها اليهودي في الشتات، والتي تمردت الصهيونية عليها إنما هي نابعة من إرادة إلهية خالصة.
4) جاء تفسير التجاهل اليهودي للاضطهاد الاجتماعي والسياسي الذي يلحق بهم من خلال تعليل ذلك بهدف حمايتهم من تطلعات فارغة لا رصيد لها على نحو خلاص سياسي فوري.
5) الجهد الصهيوني في خلق نزعة تحد وتمرد في الإنسان اليهودي لواقع وظروف الشتات والمنفى هو جهد ستكون نتيجته حتمًا عكسية، أما اغتراب وشذوذ الإنسان اليهودي عن محيطه البشري والثقافي إنما يساعده على إرساء واقع مستقبلي ومحيط يستطيع من خلالهما خلق كيانه القومي كما يتجلى في التوراة والعبادات.
6) لقد حمل الإنسان اليهودي على عاتقه مهمة الدعوة «لتبليغ الأمم بما جاء في التوراة وبالعدل الإلهي»، ويعد ذلك أحد أهداف تشتيت اليهود بين الأمم.

ويضيف بأن كل هذا مجتمعًا ما هو إلا بديل للإحساس الوطني أو القومي الدنيوي الموجود عند الأمم الأخرى.

نلاحظ أنه يجتمع في هذه النقطة الحريدي والإصلاحي في خانة واحدة ويتفقا على الرغم من كل الاختلافات الأخرى[89]. إضافة إلى ذلك، انتقد الحريديم الصهيونية كونها حركة «تطهر الدنسين وتدنس الطاهرين»، كما جاء على لسان الحاخام إليعزر جوردون مطلو[90]، وقد قصد بهذا أن الصهيونية هي حركة وفكر تهدف إلى علمنة اليهود أفرادًا وشعبًا، مما قد ينزع عنهم صفة القدسيّة والتي تعدّ جزءًا من قدسيّة الرّب ذاته.

إن ادعاءات فرييل هذه حول فكرة القومية اليهودية تتلخص في «توراته وحفظ القوانين التي خصّها الرّب لبني إسرءيل من دون الأمم الأخرى»، ولم يخصها في «الأرض الإسرائيلية» ولا في اللغة العبرية؛ وقد جاءت هذه المحاولة من جانبه لتثبيت وتعزيز الفجوة الكبيرة في المفاهيم والتفسيرات التي لا يمكن لها أن تتساوى بين الفكر القومي التاريخي الحديث والفكر الديني فوق التاريخي.

لقد عارض الحاخام يحئيل ميخال فينس، أحد قادة همزراحي، والذي كان عاملاً رئيسيًا في بناء مستوطنة (بيتح تكفا) ومستوطنة (غديرة) (إلى الجنوب من مدينة الرملة)، النزعات العلمانية السياسية في المشروع الصهيوني حتى أنه طالب بعدم منح الحق لليهود العلمانيين أو الذين لا يَعُدّون «أرض إسرءيل» أرضا مقدسة لها ميزاتها وخصائصها الدينية المركزية وجوهرها المقدس ويتجاهلون قداسة الكيان اليهودي أن يستوطنوا عليها.

مركز آخر لمعارضة الصهيونية من منظار حريدي تمّ بلورته من خلال انشاء حركة ‹محزيكي هدات/ المتشبثين في الدين› ومن على صفحات صحيفتها ‹قول محزيكي هدات/ صوت المتشبثين في الدين›، والتي تأسست على يد قائد اليهودية المعارضة (الليطوانية) في غليتسيا الحاخام شمعون

سوفر، وعلى يد قائد المجموعة الحسيدية الكبرى، الحاخام يهوشع مبلاز. تمّ إقامة هذه الحركة في أواخر سنوات السبعين من القرن التاسع عشر بهدف محاربة حركة التنوير اليهودية، ولكنها في أواسط سنوات التسعين من القرن التاسع عشر، التفتت إلى الخطر الكامن في الحركة الصهيونية وأصبحت إحدى أهم التنظيمات الحريدية المعادية للصهيونية. إن ادعاءهم الرئيسي يتلخص في أن القومية اليهودية في تجسيدها الحالي (الصهيونية) هي نسخة ذكية من عملية تذويب اليهود بشكل جماعي في مجتمعات الأغيار بينما اتسمت محاولات مشابهة في الماضي بأنها محاولات على الصعيد الفردي. ويتلخص الخطر الكامن في الحركة الصهيونية في عملية التذويب حيث أصبح التذويب يظهر بشكل جماعي لطوائف ومجموعات يهودية كاملة وكبيرة جدًا. كذلك فإن الصهيونية هي نزعة «قومية منسلخة عن الجذور والأسس الدينية اليهودية على الرغم من كونها في الوقت ذاته مرتبطةً بالأرض المقدسة، وتستخدم الرموز الدينية اليهودية واللغة المقدسة، وهنا تكمن خطورتها الكبيرة، أكثر من حركة الإصلاح والتذويب الشخصي، حيث إنها تغالط الجماهير اليهودية وتخضعها إلى عملية انبهار ديني مما يمكن له ان يؤدي إلى كوارث كبيرة لا يستطيع الشعب اليهودي تحملها مستقبلاً»[91]. وفعلاً استخدمت الصهيونية مصطلحات دينية يهودية عديدة لجذب الجماهير اليهودية المتدينة[92]: اسم الحركة «صهيونية» يعود إلى الاسم «تصيون» (أو «تسيون») وهو بالأساس مكان بيت المقدس، وأصبح فيما بعد أحد الالقاب الدينية لفلسطين «أرض إسرائيل»؛ أطلق على جميع المستوطنات الصهيونية الأولى أسماء مأخوذة من التوراة؛ منح للأعياد اليهودية الدينية معاني سياسية وقومية[93]؛ مصدر جميع المصطلحات الصهيونية الأساس المستخدمة هو التراث الديني اليهودي، فعلى سبيل المثال لا الحصر، «غؤلات هكركع» (تخليص الأرض)، كما جاء في التوراة «والأرض لا تباع بتّة، لأن لي الأرض . . بل . . تجعلون غئولاه

لـلأرض»[94]؛ و«علياه» (الهجرة إلى أرض إسرائيل)، التي هي بالأصل كلمة دينـية يهوديـة تعـني الحجـيج والصعود (روحانيًا وجسديًا) إلى مقر الهيكل، كمـا أن الاسـم «هعلـياه» هـو أحـد أسماء السماء، مكان إقامة الرّب؛ إضافة طبعًا إلى استخدام اللغة العبرية المشبّعة بالمفاهيم الدينية المحضة أو قلّ إنها لغة دينية، حيث إن استعمالاتها منذ القدم وحتى مجيئ الصهيونية تطورت بوصـفها لغـةً مقدسة (لغة الدين) ولم تتطور جوانبها الدنيوية، وعليه فإنه يمكنـنا الادعـاء مـع شيء من المجازفة بأن اللغة العبرية الحديثة إنما هي لغة جديدة من حيث نموها وتعابيرها ومفاهيمها[95].

لقـد حاولـت الحـركة الصهيونية في مطلع القرن العشرين اقناع يهود اليمن بأن المشياح قد قدم إلى أرض إسرائيل، وذلك عن طريق ارسال أحد ممثلـيها (شموئيل يبنالي، يهودي علماني من روسية) إلى هناك بعد أن حفظ بعـضِ الفقـرات الدينية وعلامات قدوم المشياح من الحاخام أبراهام كوك. وفعـلاً اسـتخدم الممـثل الصـهيوني هـذا تعابير دينية ذات معان بالغة في التصـوّف والتعقـيد حـتى أن البعض من عامة اليمينيين آمنوا وقدموا إلى فلسـطين. بعـد أن حطّت أقدامهم على تراب فلسطين أدركوا بأنهم كانوا ضحايا لمكيدة سياسية، الأمر الذي دفع بقسم كبير منهم بالعودة إلى اليمن، عـلى الـرغم مـن الصـعاب الجمّة التي واجهتهم، وأصبحوا فيما بعد من أكـبر المناهضـين للصـهيونية في الـيمن وللهجرة إلى فلسطين. وتمّ اختيار يهـود الـيمن بـالذات لأن هناك قناعة بين صفوف اليهود بأن يهود اليمن حـافظوا عـلى أنفسـهم ولم يختـلطوا بـتاتًا بالأغـيار، ويعـدّون من «اليهود الأنقـياء»، وذلـك إضـافة طـبعًا إلى هدف استبدالهم بالعمال الفلسطينيين، كأيدٍ عاملة «رخيصة»[96].

لا شـك في أن ظهـور العقـيدة الصـهيونية قـد خلق تحديات أمام القيادة الدينـية اليهودية التقليدية، وقد تمثلت إحدى أهم هذه التحديات في «طبيعة» العلاقة بين اليهود وبين «أرض إسرائيل». وعليه فقد دار جدل كبير بين أبناء

الطوائف اليهودية في العالم في السنين (1894–1896 م) حول علاقة «توراة إسرءيل» و«أرض إسرءيل» و«شعب إسرءيل»، وذلك في أعقاب تعاظم الأصوات التي طالبت بإيجاد مخرج للمأزق اليهودي في أورُبة، إلى جانب تعزيز راية ‹أحباء صهيون› بين صفوف اليهود في شرق أورُبة، والتي تلخصت في إمكانية الاستيطان في فلسطين وإنشاء مستعمرات خاصة لليهود على أمل إقامة دولة أو حكم ذاتي يهودي. كما جاء هذا الجدل في أعقاب تعزيز الخيار الصهيوني البديل للتفسيرات الدينية التي فرضها هذا الخيار على الشارع اليهودي. نتج عن هذا الجدل أن تعزّزت الخلافات وترسخت بين الأحزاب والحركات اليهودية المختلفة، فكان إنشاء حركة همزراحي، حركة حريدية صهيونية وانسحاب العديد من الحريديم من المنظمات الصهيونية المختلفة والامتعاض من عمل الآخرين. كما أدى إلى الكشف عن الخلاف الجوهري بين الفئات المختلفة، الأمر الذي أدى بدوره إلى صقل الردّ الحريدي على الخطاب الصهيوني وتبلوره شيئًا فشيئًا، حتى انعقاد اجتماع لجنة ‹بيل› سنة (1937 م)، حين أدرك الحريديم أن مسألة فلسطين تحوّلت إلى مسألة عالمية تنطوي على احتمال كبير لإنشاء دولة لليهود. إلا أنَّ هذا التحوّل عظم وكبر بعد ان خمدت نار الحرب العالمية الثانية، وتمّ الكشف عن نتائج المحرقة، الأمر الذي كان ومازال بمثابة أحد العوامل الأساسية في تمييع هذا الردّ ووهنه حتى أيامنا الحالية.

جاء انسلاخ قسم رفيع المستوى من الحاخامات الحريديم من التنظيمات الصهيونية في أعقاب المؤتمر الصهيوني الثاني (1898 م)، على أثر إصرار الحركة الصهيونية إدارة المشاريع الثقافية («الثورة الثقافية ليهود العالم")، الأمر الذي هدد مكانّة الدين والطوائف الحريدية الصهيونية، التي اعتقدت بأن الحركة الصهيونية هي حركة سياسية واقتصادية لن تتدخل في الأمور الدينية أو الثقافية، كما جاء، على سبيل المثال، في أقوال الحاخام إلياهو عكيفا ربينوفيتش، الذي كان من المتلهفين للفكرة

الصهيونية سابقًا وانضم إلى الأطر الصهيونية المختلفة، إلا أنَّه انسحب بعد ذلك في أعقاب الجدل الحاد الذي دار حول «المسألة الثقافية»، وجاء في كتابه ‹تسيون بمشفاط/ صهيون في القضاء› ما يلي: «إمّا ان لا تتدخل [الحركة] الصهيونية في القضايا الروحانيّة وإمّا أن تتقيّد وتقبل على نفسها قيمًا ومعايير دينية تقليدية»[97]. ويمكننا الادعاء بأنه بدرجة معينة مازال هذا الشرط يعتبر أحد الشروط المركزية الذي ترفعه غالبًا القيادات الحريدية الحالية في وجه دولة إسرائيل ومؤسساتها الصهيونية.

إلى جانب ذلك فقد اخفقت القيادة الصهيونية في فهم عميق للتراث الديني اليهودي، ويظهر هذا الإخفاق بشكل جليّ في عدم فهمهم للمطالب الحريدية المتعلقة بمكانة الدين في المشروع الصهيوني. إن إحدى المشاكل المركزية التي واجهتها ومازالت تواجهها الحركة القومية اليهودية بشكل عام، والحركة الصهيونية بشكل خاص، تتلخص في طبيعة تعريف العلاقة بينها وبين التراث اليهودي الديني. ولم تشغل هذه المشكلة أذهان الصهاينة الذين يطلق عليهم اسم «متدينين» فقط، وإنما أيضًا أذهان أولئك الذين عرفوا أنفسهم «علمانيين»، وذلك بسبب طبيعة التراث اليهودي الذي يتطرق إلى جميع جوانب الحياة الجماعية والفردية ولا يترك للفرد أو للجماعة حيّزًا كبيرًا للاختيار الحرّ، وتتجلى هذه الطبيعة إلى حدّ كبير في الشريعة اليهودية. لم يدرك القادة «العلمانيين» في الحركة الصهيونية فهم موفق لأهمية ومكانة وأثر الشريعة في حياة الإنسان اليهودي، واعتقدوا بأنهم يستطيعون التحكمّ بها وبتفسيراتها على نحو يتماشى مع مشروعهم[98].

ان الشريعة اليهودية حسب تعريفها تتطرق إلى كل مجالات حياة اليهود (أفرادًا وجماعةً) الدينية الروحانية، الاجتماعية، التجارية، الاقتصادية، الثقافية، السياسية، والقانونية، وحتى المجالات الشخصية جدًا منها. ليس هناك فصل بين «الدين» و«الدولة»، أو بين المسائل التابعة للمحور الإلهي

والأخرى التابعة للمحور الدنيوي. فهي تتطرق وترسم مجالات وأسلوب حياة الإنسان والجماعة اليهوديين اليومية: تفرض على الزوج طريقة معينة لمضاجعة زوجته وكيفية التحضير لها، وتحدد خطوات ترتيب شعائر الصلاة وتحدد كلماتها، وتقرّر في مسائل كبيرة ومصيريّة مثل الخروج للحرب أو إبرام الصلح. إنها تتطرق إلى كيفية تناول الطعام ونوعه وكيفية تحضيره، كما أنها تتطرق إلى الحالات القضائية مدنية كانت أم جنائية. يمكننا الادعاء بإيجاز شديد بأن الشريعة اليهودية تتطرق وتتدخل في أمور «العقيدة» و«الأخلاق» على حدٍ سواء، الشخصية منها والعامة، فهي التي تقرر ما الآراء «الصحيحة»؛ أيها «خاطئة» وأيًا من الآراء على اليهودي أن يتخذها ويؤمن بها، وكيف عليه التعامل مع محيطه اليهودي وغير اليهودي[99].

إذن من الواضح أن يكون للشريعة اليهودية موقف معين فيما يتعلق بالقومية اليهودية والنظام الاجتماعي في إطار الحكم الذاتي السيادي اليهودي المزمع إقامته. فإن يهوديًا «متدينًا»، هو ذلك الذي يتقبل على نفسه سلطة الشريعة حسب تعريفها القائم (التقليدي)، لا يستطيع أن يتجاهل ثوابتها عندما يقرر أن ينضم إلى حركة تهدف إلى إقامة مجتمع يهودي يحكم سياديًا ذاته بذاته وخاصةً ان مقر هذا المجتمع هو «أرض إسرائيل»، مكان إقامة الربّ، ذلك المكان الذي يجسد الـ«شخيناه»: مكان استقرار الروح الإلهية على الأرض.

الرأي القائل إن الدين والشريعة اليهوديين يعالجان فقط الأمور الروحانية ويشملان فقط فرائض وشعائر وتعاليم تقتصر على علاقة الإنسان بربّه هو رأي ناتج عن الثقافة العلمانية الغربية الحديثة البروتستانتية، كما أسلفنا. إن أشخاصًا ومفكرين صهاينة من أمثال هرتسل، الذي كان منقطعًا كليًا عن التراث اليهودي، ظنّوا بأن الشريعة لن تتدخل في قضايا سياسية أو اجتماعية. إنهم لم يتوصلوا إلى نزعتهم القومية أو الصهيونية من خلال التراث اليهودي، فقد نظروا إليها من

خلال عيون غربية بروتستانتية أو حداثية. كذلك الأمر بالنسبة إلى طموحهم للفصل بين يهودية الشريعة من ناحية وبين يهودية الأخلاق واللغة العبرية وآدابها من ناحية أخرى، والتي طغت على طموحات المفكرين الاشتراكيين الأطوبيون أمثال أهارون دافيد غوردون (1822-1856 م)، الذي دعا إلى واجب الحركة الصهيونية خلق وحدة نفسية بين الفرد اليهودي والأرض، وقد رفع راية «اقتحام الأرض والعمل بهدف تعزيز هذه الوحدة وللتخلص من سمات يهود المنفى» وآحاد هعام (لقب مؤسس تيار ‹الصهيونية الثقافية›، واسمه الحقيقي هو آشر غنسبرغ Asher Ginsberg) (1856 م أوكرانيا -1927 م فلسطين) وهو يعتقد بوحدة وترابط الفرد والجماعة اليهوديين بتراثهم إلى جانب تجديد هذا التراث هي المسألة التي يجب على الصهيونية التركيز عليها وتحويل فلسطين إلى «مركز روحاني» لجميع يهود العالم من دون وجوب تشجيع هجرة يهودية جماعية إليها. فعندما جاؤوا إلى تنفيذ طموحاتهم لم يستطيعوا الإشارة إلى نموذج تاريخي وشرعي مستمد من التاريخ اليهودي يفصل بين هذه الاشياء، وسرعان ما قوبلوا برفض ومعارضة هؤلاء الذين يرَوّن أنفسهم ممثلي "اليهودية التاريخية الأصيلة"، أي الحريديم.

وضع هرتسل موضوعين على جدول أعمال المؤتمر الصهيوني الثاني: «احتلال الطوائف» وإقامة البنك الصهيوني. كان للحريديم وجهة نظر مهمة جدًا في هاتين المسألتين: لقد تخوفوا من إمكانية أن تقوم الحركة الصهيونية بتقويض قياداتهم وأن «تسحب البساط من تحت أقدامهم» في شرق أورُبة، إضافة إلى ذلك فقد طالبوا بألّا تستخدم الأموال في انشاء المستعمرات في فلسطين من غير موافقتهم. وطبعًا وكما هو متوقع فقد فشلوا ولم يحقق القادة الحريديم أي مطلب مهم في هذا المؤتمر. وهنا يمكننا الجزم بأن المؤتمر قد قرر أن يستمر بمشروعه الصهيوني من دون استرضاء القيادة الدينية الحريدية في شرق أورُبة.

نتيجة لذلك فقد ظهر بين أوساط الشارع الحريدي في شرق أورُبة في أعقاب فشل قيادتهم في المؤتمر الصهيوني الثاني رأيان مختلفان:

1) إقامة منظمة حريدية داخل الهستدروت الصهيونية.
2) إقامة منظمة حريدية منفصله تحارب الحركة الصهيونية.

تمّ رفض الاقتراح الأول لأسباب عديدة، ومع مرور الوقت عظم الضغط لإقامة منظمة حريدية منفصلة تحارب الصهيونية، خصوصًا من قبل جهات مركزية في العالم الحريدي - ‹هلشكاه هشحوراه/ المقر أو الهيئة السوداء› في مدينة كوبنا والحاخام ملوبفيتش (شالوم دوبعر شنيؤورسون، أدمور حركة ‹حبد›). وهنا اتحد أكبر تيارين في العالم الحريدي: الحسيديم والمعارضين، للمرة الثانية بعد اتحادهم الأول الذي توقفنا عنده سابقًا. تمّ الاتفاق فيما بينهما في اجتماع عقد في حزيران (1899) ينصّ على ضرورة توحيد صفوف الشارع الحريدي، حسيديم ومعارضين وحاخامات ومثقفين ضد الصهيونية في منظمة واحدة مشابهة لتلك الصهيونية. ولكن لم يتم إنشاء هذه المنظمة إلا بعد (13) سنة لاحقة (في عام 1912 م)[100] والتي سيطلق عليها مستقبلاً اسم ‹أغودات يسرائيل›، بديلاً للهستدروت الصهيونية بين صفوف الجماهير الحريدية.

5) ظهور التنظيمات الحريدية في العصر الحديث

«فقال يعقوب لأبيه: أنا عيسو بكرك . . قمْ أجلس وَكُل من صيدي لتباركني نَفسُكَ . . فتقدم يعقوب إلى إسحاق أبيه، فجسّهُ وقال:'الصوت صوت يعقوب، ولكن اليدين يدا عيسو' . فباركه»
(التكوين 27: 19-23)

مـع تأسـيس اتحـاد الدويلات والأقاليم الألمانية في عام (1871 م) تحت سقف دستور الرايخ تمّ الإعلان عن سريان مفعول مبدأ المساواة المدنية بين جميع مواطني الجمهورية الناشئة ومن بينهم المواطنون اليهود، كما هو الحال في جمـيع دول أورُبـة الغربـية. لقد اثار هذا التحوّل تخوف غالبية القيادات الدينـية الـيهودية، ودفعهـم أخـيرًا إلى البحـث عـن أسـاليب لـلحدّ من إسـقاطات هـذه المساواة المدنية على اليهودية دينًا وعلى اليهود طائفةً إثنية عرقـية. إلى جانـب ذلـك وقفـت الأسـباب الـتي ذكـرناها سابقًا بخصوص الـنزعات الانعزالـية عـند الـيهود وطبـيعة ومتطلـبات واحتـياجات دولـة المواطـنين في صـلب الأنمـاط الـيهودية الحديـثة. وعـت القيادات اليهودية

الـثمن المطلـوب دفعـه من جميع المواطنين اليهود ألا وهو ثمن التخلي عن الانعزالـية والانخراط والاندماج بالدولة والانصياع لقوانينها بشكل كلي. إلى جانـب ذلك ظهرت النزعات المعادية لليهود منذ بداية العقد الثامن في القارة الأورُبية، ولن ندخل هنا في صلب أسباب ظهورها وتفاقمها، ولكننا نـرى ضـرورة عـرض بعـضٍ مـنها بإيجاز شـديد كونها معروفة في غالبية الأدبـيات الـتي تتوقف عند هذا الموضوع. إضافة إلى الأسباب التي ذكرناها سـابقًا حـول مسـألة هيمنة خطاب «العرقية» ودرجة «صفاء» و«نقاء» العرق، تتـلخص الأسـباب الأخـرى بأن يهود الدول الأورُبية التي منحت مساواة مدنـية لجمـيع مواطنـيها لم يتخلوا كليًا عن النزعات الانعزالية واستغلال هذه المساواة لتعزيز أواصر هذه النزعات ذاتها إضافة إلى التفسير التقليدي حـول طبـيعة العمـل غـير الإنتاجي ليهود القارة الأورُبية[1]، ووقوفهم إلى جانـب التـيارات الليبرالية، وخصوصًا في الجمهورية الألمانية حديثة العهد. هـذه هـي القـاعدة الـتي دفعـت العديـد من القيادات الدينية اليهودية إلى تنظـيم صـفوفهم في منظمات سياسية ودينية وذلك من أجل مواجهة جميع هذه المستجدات.

ظهـر في عـام (1885 م) أول تنظـيم حريدي على يد القيادات الدينية الحـريدية الألمانـية (الحـريدية الجديـدة أو نيئو أورثوذكس) على يد الحاخام سمسـون (شمشون) رفائيل هيرش (1808–1888 م) أطلق عليه اسم ‹اتحاد لـرعاية مصـالح الأرثوذكـس الـيهود›، ويكون بمثابة الرحم الأول للمنظمة العالمـية الكـبرى لـلحريديم ‹أغودات يسرائيل›، التي سيتم الإعلان عنها بعـد سـنوات قلـيلة، كمـا سـنرى لاحقًا. لقد حدّدت هذه المنظمة أهدافها بتوحـيد صـفوف الحـريدية الانعزالـية في ألمانيا[2]. كما وظهرت إلى جانب هـذه المنظمة الحريدية عدة منظمات أخرى ولكن أهدافها وأسلوب عملها وجمهورهـا كـان محدودًا جدًا ولم يؤثر كثيرًا على الوضع القائم، والأهم من ذلك أنها لم تطـرح حلولاً عملية للمعضلة والأزمات التي واجهت يهود

ألمانـيا، وعليه فلن نتطرق إليها في هذا البحث. ولكن تأثير التيار الحريدي الجديـد هـذا كـان بالغًـا عـلى مسـتقبل تطـوّر الفكـر الديـني والتنظيمي الحـريديين. ومـن أجل إدراك عميق لأثر هذا التيار لا بد من الوقوف عند أهـم خصائصه. تتلخص إحدى أهم هذه الخصائص في كون هذا التيار قد حـاول جزئـيًا ولو بشكل سطحي أن يوفّق بين ضروريات الحياة في العصر الحديـث وبـين التمسـك بالعقديـة الدينـية مما دفع به إلى أن يُدخل على مـناهجه التعليمـية مواضـيع علمـية إلى جانب المواضيع الدينية. وقد حثّ هـذا التـيار جمهـور اليهود عامة والحريديم خاصة إلى احترام سيادة القانون الألمـاني والتضامن مع أجهزة ومُثل الدولة، ولكنهم لم يتخلوا عن ضرورة انكفـائهم وانعـزالهم في أحـياء خاصـة بهـم كمـا لم يـتخلوا عـن لباسهم التقلـيدي، اللـباس الأسود الطويل والقبعة الكبيرة. وقد اتسم هذا التيار بمناهضـته للصـهيونية، ودفـع قسـمًا ضـئيلاً من حاخاماته إلى إقامة تنظيم حـريدي عـالمي لمحاربـة الصـهيونية والحدّ من شدة تأثير خطابها على أفئدة الشـارع الحـريدي، وخصوصًـا في ألمانـيا حيث سيثير وسيعزز هذا الخطاب نـزعات معادية لليهود واتهامهم بالانفصال عن مجموع القيم والطموحات القومية الألمانية وتضامنهم مع مجموعة أخرى غريبة عن تلك الألمانية.

لقـد انضـم عـدد قلـيل مـن الحاخامات اليهود في أورُبة إلى المنظمات الصـهيونية لاعتبارهم الساذج ان مثل هذه المنظمات لن تتطرق إلى الأمور الثقافـية، وإنما ستصب جلّ مهامها على الصعيدين الاقتصادي والسياسي، ولكـن سرعان ما اكتشفوا أن ثورية وشمولية الحركة الصهيونية تتطلب في الدرجـة الأولى العمـل عـلى المسـتوى الـثقافي، وفعـلاً تقـرر في المؤتمـر الصـهيوني الأول إنشـاء لجـنة ثقافـية تكـون مسـؤولة عن جميع الجوانب الثقافية للمشروع الصهيوني.

تعـدّ المسـألة الثقافـية، أو الكولتورا، كيفما أطلق عليها أعضاء الحركة الصـهيونية والحـريديم مـنذ نقاشـات المؤتمـر الصـهيوني الأول، من أكثر

القضايا الشائكة ومن أكثرها خلافًا داخل المؤسسة والعقدية الصهيونيتين منذ نشأتهما وحتى يومنا هذا، وتظهر بعنف كبير خصوصًا في صلب الشرخ بين المتدينين والعلمانيين في المجتمع الإسرائيلي في يومنا. والأهم من ذلك أنها كانت المسألة التي أوقدت نار الحاجة والضرورة لإنشاء مؤسسات وتنظيمات حريدية ودينية.

عدَّت قيادة الحركة الصهيونية في المؤتمر الصهيوني الثاني (1898 م) الدين مسألة شخصية ولا يمكن أن يكون للصهيونية حركةً أي موقف معين منها. جاء هذا القرار باعتقادنا على أمل ان يتحاشى أعضاء المؤتمر والحركة الصهاينة الصراعات التي يمكن لها أن تنشأ فيما بينهم. وقد رأى الأعضاء الحريديم والمتدينون في المنظمات الصهيونية أن مهام الحركة الصهيونية بمؤسساتها المختلفة إنما تتلخص في القضايا الاقتصادية والدبلوماسية المفترض أنها بعيدة كل البعد عن أي وجهة ثقافية، وعليه فقد تقبّل المتدينون وقسم من الحريديم هذا الموقف، ولكن سرعان ما اكتشفوا الإشكالية المركزية في مثل هذا الطرح. إنه من غير العسير ملاحظة الإشكالية الكامنه فيه، وقد توقف عندها قسم من الحريديم، خصوصًا أولئك الذين لم يتقبلوه بتاتًا في حينه، بينما تجاهلها العلمانيون. تتلخص هذه الإشكالية في طبيعة الثقافة الغربية عمومًا بأنها ثقافة تتغذى على مفاهيم الحداثة والتنوير والتي بجوهرها هي مفاهيم علمانية وأخيرًا فإنها تنشر الفكر العلماني وتطمس الفكر الديني بأساليب غير مباشرة وملتوية. لا يمكننا الوصول إلى نتيجة مماثلة لتلك النتيجة الأولية التي توصل إليها الأعضاء الحريديم في الحركة الصهيونية حول مهام المنظمة الصهيونية. ان قراءة سريعة لنقاشات القيادة الصهيونية في جميع المؤتمرات بدءًا بالمؤتمر الأول تؤدي بنا إلى نتيجة مفادها أن القيادة الصهيونية كانت واعية جدًا لأهمية المسألة الثقافية. فقد اتخذ المؤتمر الصهيوني الأول قرارًا يقضي بضرورة إقامة لجنة ثقافية تكون مسؤولة عن الجانب الثقافي

التربـوي لنشـاط الحـركة الصهيونية. جاء في خطاب هرتسل الافتتاحي في هـذا المؤتمـر ذاتـه بـأن «الصهيونية هي العودة إلى اليهودية قبل العودة إلى أرض الـيهود» وأضـاف مفسرًا «حركة كبيرة كهذه تمثل شعب بأكمله لابد لهـا أن تكـون شـاملة، لهذا فإنه من الضروري أن يناقش هذا المؤتمر الطرق والأسـاليب الروحانـية الـتي يمكـنها أن تـنعش وأن تـرعى وتنمي الوعي القومـي الـيهودي . . ولـن نتخـلى عـن قـدر حفـنة مـن الـثقافة الـتي تمّ اكتسـابها، وإنمـا نقصـد بتعميق إضافي للثقافة . . »[3]. جاءت هذه الكلمة لـتعزز التـيار الجوفي داخل المؤتمر الصهيوني الذي دعا إلى ضرورة إخضاع الفرد والمجموع اليهويين إلى عملية «تثقيف» تتماشى والمشروع الصهيوني، إلا أنَّ هرتسـل لم يسـتطع قـول ذلـك مباشـرة تخوفًـا مـن انسحاب التيار الحـريدي مـن المؤتمـر، إلا أنَّـه سيعود بعد سنوات قليلة، بعد أن تيقّن من عـدم نجاعـة هـذا الأسـلوب، إلى حمـل رايـة البعث والنشاط الثقافيين بين صفوف يهود العالم.

إلى جانـب ذلـك، شـعر قسم من أعضاء المنظمات الصهيونية المختلفة بـأن الحـركة الصـهيونية لا تبدي أهمية كبيرة للنشاط الثقافي خوفًا من ردّ فعـل الحريديم، ولهذا فقد أقاموا حركة ‹العصبة الديموقراطية› التي هدفت إلى تعمـيق الثقافة الحديثة بين صفوف الشبيبة اليهودية. جاء ذلك ليعكس اعـتقادهم بأنـه لا يمكـن للثورة الصهيونية النجاح في ظل اقتصارها على المسـتوى الاقتصـادي والديبلوماسـي، ولأجـل ضـمان هـذا الـنجاح لابـد للحركة الصهيونية من خلق نموذج تربوي ثوري حديث يضمن بناء نموذج لإنسـان يهـودي طلائعـي يسـتمد عالمـه الثقافي من التراث اليهودي ومن الـثقافة الغربـية الحديـثة في آن واحـد، بيـنما يـتم تفسير الأول من خلال «روح» الأخيرة. وقد اقترح مارتن بوبر (1878-1965 م)، مفكر وفيلسوف ورئـيس اللجـنة الثقافـية لـلمؤتمر الصـهيوني ورئـيس حـركة ‹العصـبة الديموقراطـية› الناشئة، في الجلسة الافتتاحية للمؤتمر الصهيوني الخامس (

1901 م) أن يعترف المؤتمر بضرورة «تعزيز المستوى الثقافي، أي تربية الشعب اليهودي استنادًا إلى الروح القومية، بوصفها أحد العناصر الأساسية للبرنامج الصهيوني، وأن يفرض على جميع لجانه ومنظماته العمل في هذا الاتجاه»[4]. بينما أصرّ الأعضاء المتدينون في الحركة الصهيونية والمشاركون الحريديم في المؤتمرات الصهيونية على الاحتفاظ بالمهام الثقافية في أيدي اللجان المحلية وعدم تدخل المؤتمر والحركة الصهاينة بهذا الأمر. على الرغم من التصديق على اقتراح بوبر، الأمر الذي أغاظ المشاركين المتدينين ودفع بقسم منهم إلى الانسلاخ عن الحركة الصهيونية كليًا ودفع بالقسم الآخر إلى إقامة قوى سياسية تقاوم هذا القرار وتسعى إلى الحدّ من وطأته. وفعلاً ظهرت في هذه الحقبة الزمنية المحاولات الأولى لإقامة حركات ومؤسسات حريدية لمحاربة إسقاطات الجانب الثقافي في النشاط والعقدية الصهيونيتين والحدّ منها. وقد اجتمع بعض المشاركين الحريديم في المؤتمر مع هرتسل وأخبروه بأنهم عازمون على إنشاء حركة حريدية والانسلاخ من هيئات الحركة الصهيونية المختلفة[5].

هذه هي الخلفية لإقامته حركة همزراحي وحركة أغودات يسرائيل بعد حين. وعلى صعيد آخر تتلخص إحدى أهم تداعيات كلمة «كولتورا/ الثقافة»، كيفما فهمها العديد من أبناء وحاخامات التيار الحريدي، والتي استخدمها المثقفون والحداثيون في العالم الغربي في العصر الحديث، في اجتثاث الدين وهدم ركائزه في المجتمع، وبخاصة جوانبه التي تتطرق إلى الحيّز العام، وتقويضه، على الرغم من الحقيقة بأن أحدًا من أعضاء المنظمات الصهيونية المختلفة أو المشاركين في المؤتمر الصهيوني لم يذكر أو يتفوه بهذا الهدف جهرًا، إلا أنَّ زخم هذه التداعيات لم يخفت بتاتًا. لقد اقتبس الحاخام ربينوفيتش، أحد المشاركين في المؤتمرات الصهيونية، والذي سيترأس مستقبلاً حركة همزراحي إلى جانب الحاخام راينس، ما جاء في خطاب أحد المشاركين العلمانيين في المؤتمر بأنه قال «ان الصهيونية ستحتل

مستقبلاً مكان الدين [اليهودي]»[6]. لهذا السبب فقد تمّ إقامة تيار صهيوني حريدي داخل المنظمة الصهيونية، وسيتحوّل مستقبلاً إلى تيار صهيوني ديني يقف على رأس التيار الاستيطاني الديني في يومنا.

1/5) تيار همزراحي

لقد اكتشف قسم من الحريديم والمتدينين المشاركين في المؤتمرات الصهيونية بأنهم لا يملكون القوة اللازمة لمحاربة قرار المؤتمر الصهيوني الخامس المتعلق بالمسألة الثقافية، لهذا فقد انقسموا فيما بينهم بين محارب للحركة الصهيونية ومنسلخ عنها وبين مؤيد ومساوم. يعدّ القرار المتعلق بالمسألة الثقافية أحد أهم العناصر الذي ازال الضبابية كليًا عن أشكالية تعاون الحريديم مع الحركة الصهيونية والمشاركة بهيئاتها المختلفة، وقد دفع نحو تعزيز الشرخ القائم بين الحريديم وبين الحركة الصهيونية. إلا أنَّ قسمًا ضئيلاً من الحريديم استمر في العمل من داخل الهستدروت الصهيونية من خلال حركة جديدة أقاموها وأطلقوا عليها اسم همزراحي (اختصارًا لكلمتي «همركاز هروحاني»، أي «المركز الروحاني»)، ووقف الحاخام يتسحاق راينس (1839-1915 م)، مؤسس التيار الديني الصهيوني الذي يجمع بين الحريدية والصهيونية، على رأس هذه الحركة التي تأسست في أعقاب الاجتماع الأول لهم في عام (1902 م).

دعا الحاخام راينس (74) من الفاعلين الحريديم والمتدينين، من بينهم (24) حاخامًا فقط، إلى الاجتماع لمناقشة أهداف الحركة المزمع إنشاؤها، على الرغم من معارضة العديد من الحاخامات الحريديم والتهديد بنشر مرسوم حرمان ديني للاشتراك والانضمام إلى صفوف هذه الحركة[7]. ظهر في هذا الاجتماع التأسيسي للحركة تياران، دعا التيار الأول إلى الحدّ وإلى محاربة النشاط الثقافي للهيئات الصهيونية المختلفة، بينما دعا القسم الآخر إلى تعزيز النشاط الثقافي الديني محاولة للحدّ من انتشار الثقافة العلمانية بين صفوف الشبيبة اليهودية. يمكننا تلخيص هدف إنشاء هذه الحركة

الجديـدة بالكلمات التالية: «إضفاء الروح اليهودية على الصهيونية وتعزيز وترسيخ الشعور الديني في الصهيونية (. .) ونشر الروح الصهيونية في حـدود أمكـنة إقامـة اخوانـنا المـرتعدين (الحـريديم)»، كمـا جـاء في أحـد منشـورات الحـركة الأولى. إضـافة إلى ذلـك فقـد جـاء في المنشور ذاته بأن الـتوراة والفريضـة الدينـية همـا "المصـدر والمفـتاح لمحـبة صهيون" وبأن الصـهيونية هي أداة للمحافظة على التوراة: «إن صهيون والتوراة مقدسان يكمل وينمّي أحدهما الآخر»[8].

أدخلـت هـذه الحـركة عـدة تجديـدات عـلى تفسـير الديـن والـتراث اليهوديين، نذكر منها محاولة التوفيق بين النشاط البشري وبين تفسير معين لـروح الحداثـة مـن جهـة وبـين الـتراث الديـني اليهودي من جهة أخرى، والدمج بين العمل والدين، ويمكننا الإدعاء بأن هذه الحركة سلكت مسلك الحـركات البروتسـتانتية في اضـفاء نـوع مـن القدسـيّة عـلى العمـل. أما الـتجديد الأهـم، والذي سيؤثر بشكل بالغ على مستقبل الاتجاه السياسي لـلحركة فيتـلخص في الدمـج بـين النشاط الصهيوني والاستيطاني وبين الفكر الديني اليهودي وإضفاء القدسيّة على دولة إسرائيل، وسنتوقف عند هـذه المسـألة المهمـة عـند حديثنا عن التجديد الديني على صعيد التفسير لـلحاخام أبراهام يتسحاق كوك، الأب الروحي لهذا التيار منذ العشرينيات وحـتى يومنا. ولكن علينا الإشارة هنا إلى أن انطلاقة حركة ‹همزراحي› لم تشـهد أي محاولة لإضفاء معنى أو مكانة دينية للصهيونية، وإنما تمّ اعتبارها بدايةً مجرد أداة من أجل خلق ملجأ لليهود الفارين من مبغضيهم في أورُبة، وجـاءت محـاولات الـتعاون مـع الحـركة الصـهيونية عـلى هـذا الأسـاس الـبراغماتي، وغالبًا ما يعزى هذا التوجه للمؤسس الأول للحركة، الحاخام رايـنس. إلا أنَّ هـذا الـتوجه خلـق مأزق لدى أعضاء الحركة على الصعيد الديـني، كمـا أنـه خلـق مأزقًـا مـن نـوع آخـر عند جميع الفرق والتيارات الصـهيونية الـتي قامـت عـلى فكر سلبي كهذا، مما دفعهم إلى البحث عن طرق وتوجهات وتفسـيرات تجمـع وتدمـج بـين الديـن الـيهودي وبـين

الصهيونية[9]، وفعلاً جاء الحاخام كوك بمدرسة تفسيرية وتنقيحية دينية جديدة لتلبية هذه الحاجة.

عقد أول مؤتمر عالمي لحركة همزراحي في عام (1904) وضمّ (110) مندوبين جاؤوا من جميع أصقاع الأرض، وأفضى المؤتمر إلى صياغة برنامج للحركة ينصّ على الالتزام بالبرنامج الصهيوني الأول (برنامج بازل)، الذي نصّ على تبني رؤية هرتسل السياسية الدبلوماسية التي تقول بأن «حلّ المسألة اليهودية» لن يتمّ عن طريق الاستيطان والهجرة إلى فلسطين فقط وإنما يجب أيضًا العمل على المستوى السياسي الدولي والقانوني من أجل الحصول على اعتراف دولي. إلى جانب هذا الالتزام رأى المؤتمرون ضرورة الالتزام بالتوراة وتنفيذ العبادات والتقيّد بالواجبات الدينية المختلفة والحثّ على العودة الفعلية إلى «أرض الآباء والأجداد»، ونشر الوعي الديني وأسس التربية اليهوديين من خلال المنظمة الصهيونية. وقد تمّ الاعتراف الفعلي والرسمي بالحركة تنظيمًا مستقلاً داخل المنظمة الصهيونية في عام (1905 م). من الملفت للنظر أنه بخلاف ردّ فعل باقي الحريديم فإن هذه الحركة والتي ضمّت العديد من الحريديم والحاخامات لم تكن صارمة جدًا في معارضتها للنشاط الثقافي الصهيوني، وإنما تقبلته على مضض بوصفه حقيقة يمكنها التعايش معها وفي ذات الوقت الحدّ منها عن طريق نهج المسلك ذاته، إلا أنَّها وبعد سنين قليلة تيقنت أنها لا تستطيع التناحر مع هيئات المنظمات الصهيونية وبمواردها الاقتصادية. وفعلاً أقامت هذه المنظمة مدارسها الدينية الخاصة وأطرها التثقيفية المختلفة الأخرى منذ مطلع سنة (1908 م) إلا أنَّها وعلى الرغم من ذلك فقد احتجت على قوة تأثير وزخم النشاط الصهيوني الثقافي البالغ، ذلك الزخم الذي أثار غيظ العديد من الأعضاء في النقاش الذي دار بين المشاركين في المؤتمر الصهيوني العاشر (1911 م)، وأدى إلى انسحاب وفد هذه الحركة منه، وتقرر بعد ذلك معارضة النشاط الثقافي الصهيوني دون الانسحاب من المنظمة الصهيونية ومن هيئاتها المختلفة.

قـرّرت قـيادة همـزراحي سـنة (1922 م) إقامة رابطة للعمال المتدينين وأطلق عليها اسم (هابوعيل همزراحي) بهدف تجشيع المتدينين والحريديم علـى العمـل والبحـث لهـم عـن عمل وتأطيرهم أيدولوجيًا وتنظيميًا في الحـركة. كمـا قـررت أيضًـا إقامة فرع استيطاني لها في فلسطين، في أعقاب "وعـد بلفـور"، وذلـك لتسـهيل عملـية اسـتيعاب المهاجـرين الجـدد في فلسطين وتأطيرهم في الحركة على غرار باقي الحركات الصهيونية والدينية الأخـرى الـتي سـلكت هـذا الـنهج، وبالتالي إنشاء أول مستوطنة تعاونية (موشاف) تابعة للحركة في عام (1925) وأول مستوطنة جماعية (كيبوتس) في عـام (1930 م) أقامـت رابطـة هابوعـيل همـزراحي في عام (1927 م) المسـتوطنة الزراعـية (سـديه يعقـوب) في مـرج ابن عامر، كما أقامت بعد ذلـك العشـرات من المستوطنات بعد الاضراب الفلسطيني العام (1936 م) في الجلـيل والنقب وجبل الخليل وغور الأردن والجولان وبيسان، وأنشأت المـنظمة القطرية للمستوطنات الدينية (هكيبوتس هدتي) التابعة للحركة في عـام (1938 م). وفي عام (1956 م) تمّ دمج هذه الرابطة مع الحركة الأم (همزراحي) وشكلتا حزب المتدينين القومي (همفدال).

باعـتقادنا ان جمهور هذه الحركة ومريديها وقادتها قد وقفوا على مفترق طـرق مـع التيار الحريدي منذ أن اعتمدوا على التفسيرات الدينية الجديدة الـتي جـاء بهـا الحاخـام أبـراهام كـوك، مـنذ نهايـة العشـرينيات وبدايـة الثلاثينيات، وسنتوقف هنا عند مكانة وأهمية فكر كوك الديني الذي حوّل (همزراحي) من تيار حريدي إلى تيار صهيوني قومي.

2/5) أبراهام يتسحاق هكوك كوك

أبـراهام يتسحاق هكوك كوك (1865-1935 م) هو من كبار حاخامات العصـر الحديـث، شـغل منصـب أول رئيس أشكنازي لمؤسسة ‹الحاخامية العلـيا› في فلسـطين، والـتي تمّ إنشـاؤها سنة (1921 م). مازال يعتبر كوك الأب الـروحاني للتـيار الصـهيوني الديني في إسرائيل. هاجر إلى فلسطين

سنة (1904 م) بعد دعوة سكان مدينة يافا له لأن يشغل منصب حاخام المدينة. إضافة إلى معرفته واطلاعه العميقين على التراث الديني اليهودي فقد نهل أيضًا ثقافه واسعة من منابع فكرية علمانية مختلفة. اعتقد كوك بأن قدسيّة "شعب إسرءيل" وقدسيّة «أرض إسرءيل» هما عنصران أزليان وأنه لا يمكن إلغاؤهما تحت أي ظرف كان وفي أي زمان كان، وذلك لأنهما فوق محور الزمان والمكان (المحور التاريخي)، وذلك لأن الربّ قد قدسهما وحلّ بهما، وان الكتب اليهودية المقدسة ما هي إلا تعبير لهذه القدسيّة الخاصّة.

خلافًا لحاخامات التيار الحريدي فقد مدّ كوك الحركة الصهيونية عامة وحركة الاستيطان في فلسطين، «صهيون المتجددة» خاصة، بعمق ومعان ومكانة دينية مستمدة من العالم الصوفي، واعتبرها «اتحلتا دغئولا» أي بدايةً الخلاص، التي تبشر وتمهّد الطريق لمجيئ المشياح[10]. ولكن كيف يمكن لحاخام أن يعتقد ذلك خصوصًا وأن الحركة الصهيونية ترى نفسها حركة سياسية علمانية حديثة بجوهرها، وما هي الركائز الدينية التي يقف عليها مثل هذا الادعاء ؟ للإجابة عن هذا التساؤل لابد لنا الخوض في مسألة لاهوتية بالغة في التعقيد وتتلخص في مسألة الفصل بين القداسة والدنيوية (أو الدناسة) وجوهر كل منهما. لا نستطيع في هذا البحث الخوض في هذه المسألة المركبة ولكننا سنحاول التوقف عندها بإيجاز شديد وإظهار أهميتها ومكانتها في الفكر الصهيوني الديني الذي ظهر في فكر قادة حركة همزراحي واكتسبت مدلولاتها الفكرية والدينية العميقة في التجديد اللاهوتي الذي جاء به الحاخام كوك، ومازالت حتى يومنا هذا تعدّ المرجعية الأساس في التيار الاستيطاني القومي الصهيوني.

من أهم ما جاء به كوك، على الصعيد اللاهوتي، يتلخص في اعتراضه لرؤية الشرخ التقليدي بين المقدّس والدنس (الدنيوي)، واعتقد بدلاً من ذلك بأن الدنيوي الدنس هو الأساس الضروري الذي يقوم عليه المقدّس:

"يؤثـر المقدّس والدنيوي معًا على روح الإنسان، ذلك الإنسان الذي يتغذى ويسـتوعب مـنهما الصـالح، فمـن المقـدّس يسـتوعب ضوء الحياة والسريرة الجوهـرية، ومـن الدنـيوي يسـتوعب الأداة، الإدراك الخـارجي"(11). إذن فإن العلاقـة بـين المقـدّس والدنـيوي شـبيهة بعلاقة المادة بشكلها والمقدّس هو الجوهـر والمعـنى، إلا أنَّه لا يمكن أن يحقق المقدّس ذاته إلا من خلال أو على أسـاس دنـيوي (المـادة): "يجـب عـلى المقدّس أن يقوم ويتأسس على أرضية الدنيوي، لأنه هو بذاته مادة للمقدّس، والأخير هو هيئة أو شكل الدنيوي". مـن هـنا يمكننا استنباط الاعتقاد بأن فكر كوك يتسم بالجدليّة إلا أنَّها جدليّة غـير تلك التي عهدناها عند هيغل وتلاميذه من بعده. يعتقد كوك بأنه «كلّما كانـت المادة صلبة أكثر كلّما عظمت أهمية الشكل»(12). إضافة إلى ذلك فقد اعـتقد بـأن انـتهاج أسلوب حياة مقدّس يعني أولاً وأخيرًا التأمل الباطني أو الداخلـي. مـن هـنا يمكننا إدراك الأهمية الكبيرة لدى كوك للرياضة البدنية والصـحة الجسـدية، وذلـك لاعـتقاده بأن الروحانيّة والقدسيّة يمكن لهما أن يتأسسـا ويـتعززا في أفـئدة قوية فيزيائيًا وفي أجساد صحية ومعافاة (الشكل) فقط، وقد دعا إلى ممارسة الرياضة والعمل الجسماني والتوق نحو صقل جسم صـحي وقـوي جـدًا. لهـذا فقـد حـثّ الـيهود على العمل اليدوي وممارسة الرياضـة البدنـية والبسـالة العسكرية، الأمر الذي كان يُنظر إليه حتى تلك الفـترة بين أوساط اليهود إجمالاً وبين صفوف الحاخامات بشكل خاص على أنـه عمل غريب ويشبه عبادة الأوثان "عفوداه زراه" حسب رأي الحاخامات(13). حسـب اعتقاده فإن مفهوم القدسيّة التقليدي والذي يقوم على أنها روحانيّة خالصـة، إنما هو مفهوم دخيل على اليهودية وخصوصًا على التراث اليهودي الذي تطوّر في الشتات.

إن أحـد أهـم مـميزات فكـر الحاخام كوك انه استطاع المزج بين الأشياء الـتي نتخـيل أنهـا متناقضـة: الديـني والدنـيوي، الإلهي والأرضي، التراث والحداثـة، الأرثوذكسـية والتسـامح، نفس شاعرية ومؤهلات عملية . . إلخ. إضافة إلى ذلك يقـوم فكـر كوك على المفهوم التاريخي التصاعدي والذي

ينطوي على فكرة تقدم وصعود وتطور التاريخ والمجتمع البشريين نحو الأفضل (نحو الأعلى)، وهذا بحدّ ذاته تعريف حديث للتاريخ مشتق من الفكر التنويري المتفائل[14]. وعليه، يعتقد كوك، بأن العالم الدنيوي موجود في صعود دائم نحو بلوغ مجيئ المشياح، وقد اختار الرّب شعب إسرائيل لأن يقود العالم إلى هذه الذروة، وعندها فقط سيخيم سلام عالمي على العالم أجمع. القومية، باعتقاده، هي مرحلة من مراحل بلوغ العالمية هذه أو أداة علمانية يتمّ الاستعانة بها لبلوغ هذا الهدف. أما القومية اليهودية فإنها مختلفة تمامًا، وذلك لأن مصدرها إلهي، ولا يمكن مقارنة هذه العلاقة المقدّسة بين "شعب إسرءيل" و«أرض إسرءيل» وبين العلاقة الطبيعية بين شعب آخر مع أرضه وتراثه، فهذه الأخيرة علاقة تاريخية موجودة في اسر محور الزمان والمكان ولا يمكن لها بحكم طبيعتها الخروج عنه.

في خطاب أمام جمهور المحتفلين بمناسبة إقامة الجامعة العبرية في القدس في عام (1925 م)، دعا كوك إلى تشجيع تعلم العلوم الطبيعية تكملة للدراسات الدينية، ولكنه حذّر من التأثيرات الخارجية وأصرّ على أن العلم يستطيع فقط تعليم الحقائق، ولكنه لا يستطيع الإشارة إلى الطرق التي يجب أن يسلكها الإنسان، كما أن العلم الحديث لا يستطيع «خلق» أو «بناء» الإنسان الذي يراه صحيحًا[15].

رأى كوك إقامة الحاخامية العليا في فلسطين سنة (1921 م) خطوة أولى نحو إقامته السنهدرين[16] من جديد ورأى أهميتها في «إحياء أرض إسرائيل»، ذلك «المركز الروحاني للشعب اليهودي»، وعدّها أيضًا (أور لغوييم / نور للأغيار)، جزءًا من الجهد البشري للتعجيل في البدء في عملية الخلاص وقيادة الشعوب الأخرى. إلى جانب ذلك رأى كوك مؤسسة الحاخامية العليا مؤسسة لإصلاح الشؤون الحياتية الدنيوية[17]. لقد اعترض القسم الأكبر من الحريديم على شرعية مؤسسة الحاخامية العليا وإقامتها، كما اعترضوا على الفكر الديني الذي جاء به كوك، وبعض من

معارضيه انتظموا في حركة ‹هعيداه هحريديت/ الطائفة الحريدية›، التي تظم جميع الفئات الحريدية المناهضة للصهيونية وما تزال تعارض إقامة دولة إسرائيل أو العامل معها على مستويات رسمية[18].

أنشأ كوك مؤسسة ‹مركاز هراب› سنة (1924 م) في القدس خطوة أولى لبناء أكبر وأهم مركز تعليمي روحاني ليهود العالم، إلا أنَّها لم تتحول إلى مركز كهذا أبدًا، إنما اجتذب كوك الابن (الحاخام تسفي يهودا كوك) في أواسط الستينيات نفرًا من المريدين بينهم نخبة من خريجي المعهد الديني ‹بني عكيفا›. وحملت هذه الجماعة الحصرية، المنطوية على نفسها، من الشباب المثاليين اسم (غاحيليت)، جمرة، واللفظة العبرية مركبة من أوائل حروف أربع كلمات: نواة متعلمي التوراة الروّاد. وضمت (غاحيليت) هذه نسبة كبيرة من قادة (غوش أيمونيم) وقادة الحركة الاستيطانية في الضفة الغربية وقطاع غزة في المستقبل، ومن بينهم الحاخامات حاييم دروكمان وموشي ليفنغر وإليعيزر فالدمان[19].

والصهيونية، في نظر الحاخام كوك، هي أداة دنيوية علمانية لتأسيس المقدّس من جديد، فللصهيونية «أهمية من حيث هي حركة رجوع اليهود من شتات طويل الأمد كي يستعيدوا 'رسالتهم الإلهية' ويحققوا 'الخلاص في تمام بهائه'»[20]. وقد لخّص كوك ادعاءه حول أهمية الدنيوي أو الدنس في مشروع "تجديد المقدّس" وتأسيسه من جديد على صعيد المشروع الصهيوني في الكلمات التالية:

> يتزايد في أزمة الخلاص الفسق والاستهتار . . يتمرد الناس على كل شيء . . يعصون ويرذلون؛ يطلبون الكلأ في المراعي الغريبة، يعتنقون المُثل الغريبة ويستهترون بكل المقدسات . . وتكشف تلك النفوس الجامحة عن قوتها حيث لا يردها عن وجهها سياج . . إلا أنَّ الأنفس ذات البطولة الحقة تعلم أن هذه القوة هي إحدى الظواهر التي لابد منها لكمال العالم»[21]. وعليه فإن كوك يعُد الصهيونية وديباجاتها ونشاطها، وخصوصًا الثقافي منه، إنما

هو «فسق واستهتار» إلا أنَّه ضروري وإيجابي من حيث إنه يقوم في أساس مشروع "إعادة بناء المقدّس من جديد". إذن فإن الصهيونية في اعتقاد كوك مشروع شكله ضروري من أجل إعادة القدسية وبنائها، على الرغم من كون فحواها سلبية جدًا ودنسة، فكما أشرنا سابقًا فإن جدليّة كوك تقوم على الربط بين المقدّس والدنس، من حيث إن الأخير يعزز ويقيم الأول.

إن استعداد الحاخام كوك للتعاون مع الصهيونية العلمانية والنظر أنها ذات قيمة إيجابية، من حيث وظيفتها ودورها، دفع بالقيادة الصهيونية إلى الترحيب به ومنحته منصب الرئيس الأول لمؤسسة الحاخامية العليا منذ إنشائها. فلليهود العلمانيين دور مهم جداً ومركزي يؤدونه في عملية الخلاص، ولا حاجة لإقناعهم بأن هناك معاني إلهية وأهمية كبرى لنشاطهم في عملية الخلاص. الحركة الصهيونية، «بمجرد الاستيطان في أرض إسرائيل، وحراثة ترابها وتنمية إمكاناتها لاستيعاب أعداد متزايدة من اليهود، إنما هي تنفّذ الخطة الإلهية - وليست هذه خطة لخلاص الشعب اليهودي وحده، من خلال استعادته أرضه ومجيئ المشياح، بل لخلاص بقية الأمم أيضًا»[22].

على النقيض التام لمعظم الحاخامات الحريديم، لم ينزعج الحاخام كوك من رفض الصهاينة العلمانيين الشريعة الدينية اليهودية جهارًا، ولا حتى من المجاهرة الصاخبة بإلحادهم. وقد وبّخ كوك حاخامًا زميلاً له لعدم تسامحه مع بعض الشبان اليهود الذين تجاهلوا الفرائض الدينية وبالمقابل انساقوا وراء قضايا الاشتراكية الثورية والاشتراكية الصهيونية، قائلاً: «ليس نبذ هؤلاء الأولاد الذين ضلّوا عن سبيل التوراة والإيمان الديني، وانجرفوا وراء تيارات العصر الجارفة - أقول بلا تردد: ليس نبذهم من إرادة الرّب في شيء.. فالجوهر الداخلي للقداسة اليهودية لايزال كامنًا في قلوبهم»[23]. هذا «الجوهر الداخلي» الذي «لايزال كامنًا في قلوبهم» إنما هو ذاته الجوهر

قداسة الإنسان اليهودي الذي حلّ واستقرّ به الرّب، ولا يختلف هنا كوك مع باقي الحاخامات الحريديم ومع الاعتقاد الديني اليهودي السائد.

كما هو معروف فقد وصف الحاخام كوك دولة إسرائيل المزمع إقامتها ومؤسساتها ورموزها على أنها مقدّسة، كما وصف ابنه الحاخام يتسحاق كوك، في ستينيات القرن العشرين، الجيش الإسرائيلي بأنه «جيش مقدّس» و«دباباته مقدّسة» و«ملابسه مقدّسة» إلخ[24].

لا يعدّ الباحثون جمهور أو قيادة حزب ‹المفدال› أو حركات مثل ‹غوش أمونيم› أو حركات أخرى من التيار الصهيوني الديني فئة تابعة للإطار أو للفئة الحريدية، كما أن هذه الفئة لا ترى نفسها حريديةً. وذلك على الرغم من أن مصدرهم جاء من التيار الحريدي؛ وكما أسلفنا فإن الأفكار والتفسيرات الدينية التي أوجدها الحاخام أبراهام كوك قد خلعت عنه وعن مريديه من بعده اللباس الحريدي وألبسته لباسًا جديدًا جدًا لم يشهده العالم اليهودي من قبل، وأعني هنا باللباس كناية عن الفئة الدينية أو التيار الديني واللباس الفعلي والذي يعدّ لباسًا «علمانيًا» حديثًا مع إضافة كُمّة (قبعة مطرّزة صغيرة أو غطاء للرأس صغير يضعها الذكور) وقميص داخلي له اهدابٌ في أذياله، كما جاء في كلام الرّب[25]، وخلع اللباس الأسود والقبعة السوداء الكبيرة. لهذا السبب لن ندخل في هذا البحث في موضوع التيار الديني الصهيوني، إلا أنَّنا سنتوقف عند بعض من أوجهها خصوصًا عند تلك التي من شأنها ان تكشف لنا بعضًا من التغييرات الحاصلة في المجتمع الإسرائيلي على صعيد التقارب بين هذا المعسكر والمعسكر الحريدي.

3/5) منظمة أغودات يسرائيل الحريدية

ظهرت التصريحات الحريدية الأولى حول ضرورة إنشاء تنظيم حريدي عالمي مناهض للصهيونية داخل الهستدروت الصهيونية في صيف (1889 م)،

ولكن سرعان ما أدركت قيادة الفئات والطوائف الحريدية أن هذا الأمر غير مجد وأن عليهم إنشاء تنظيم كهذا من خارج إطار المنظمات الصهيونية، إلا أنَّ التنفيذ الفعلي لهذه الفكرة ظهر في عام (1912 م) فقط. وقد سبق التأسيس الفعلي عدة اجتماعات لحاخامات حريديم وأهمها المؤتمر الحريدي لقيادة الحريديم في شرق وغرب أورُبة الذي عقد في شهر آب من عام (1909 م) في بلدة (باد هومبورغ) الألمانية، حيث تمّ اتخاذ قرار بشأن ضرورة إقامة تنظيم عالمي للحريديم، واشترط المؤتمرون أنه «يجب عدم التركيز على مسألة [تشجيع] الاستيطان على أرض إسرائيل كثيرًا لكي لا يصيب [الجمهور الحريدي] لبس ويماثلوا بين أغودات يسرائيل وبين الأطماح الصهيونية»[26]. ولا شك أن قرارات المؤتمرات الصهيونية والخطر الكامن فيها قد شجع العديد من الحاخامات الحريديم إلى العمل على إقامة التنظيم الحريدي هذا[27]. ولابد لنا من الإشارة هنا إلى أن فكرة الانتظام في مؤسسات وهيئات إنما هي فكرة عصرية نابعة من أسلوب الحياة السياسية في الدولة الحديثة (المجتمع المدني)، وبهذا المعنى يمكننا الادعاء بأن إقامة المنظمة الحريدية ‹أغودات يسرائيل/ رابطة إسرائيل›[28] إنما يمثّل التوجه الازدواجي والمتناقض لغالبية الحريديم في القرن العشرين والذي يتلخص في استخدام آليات عمل وأدوات عصرية في محاولاتهم للحفاظ على أسلوب حياتهم التقليدي؛ وقد تعزز هذا التوجه منذ مطلع الثلاثينيات ومازال يتعزز يومًا بعد يوم حتى يومنا هذا[29]. ولا شكّ أن إقامة هذه المنظمة الحريدية إنما يعدُّ تقليدًا معينًا للتنظيم الصهيوني؛ وقد جاء في إحدى المقابلات مع المفكر والباحث اليهودي الصهيوني غرشوم شالوم، الذي انضم لفترة ما إلى صفوف أغودات يسرائيل، على الرغم من علمانيته المتحفظة، ان هذا الإطار الحريدي «بتنظيمه، ببنائه وبشعاراته كان تقليدًا صرفًا للصهيونية»[30].

كان من الطبيعي التوجه إلى الحاخام ميزل، الذي كان أحد أهم الحاخامات المناهضين للصهيونية خصوصًا وأنه كان الحاخام الأول من بين

صفوف القيادة الحريدية الذي تهجم جهرًا ومن على صفحات الصحف من دون تحفظ على الحركة الصهيونية بعد انتهاء المؤتمر الصهيوني الثاني (1898 م)، لإقامة مثل هذا التنظيم الحريدي العالمي. كان جوهر انتقاده على الحركة أو العقدية الصهيونية، أنها ليست جزءًا من عملية الخلاص، على غرار ما ادعى قسم من الحريديم الصهاينة منذ عهد الحاخام كليشر: «لن يكونوا هم الذين سيأتون بالمشياح ولن يكونوا هم الذين سيبنون الهيكل المقدس»، وأضاف إن الصهاينة وأعضاء حركة ‹أحباء صهيون› في استيطانهم الأرض المقدسة «إنما هم يدنسونها»، وذلك لأنهم يتجاهلون التعاليم والعبادات الدينية[31].

البذرة الأولى التي انطلقت منها بعد ذلك منظمة أغودات يسرائيل كانت عبارة عن تنظيم تابع لتيار الحريدية الجديدة (نيو أرثوذكسية) في ألمانيا باسم ‹اتحاد لرعاية مصالح الأرثوذكس اليهود›، والذي أقيم عام (1885 م) على يد الحاخام سمسون (شمشون) رفائيل هيرش، كما أسلفنا. لقد أنشأ هذا التنظيم العديد من المعاهد والمدارس التعليمية التي جمعت بين التعليم العلمي أو العلماني والديني، وأقام العديد منها في فلسطين. فقد أقام هذا التنظيم حتى بداية الحرب العالمية الأولى عشرة مدارس كهذه في فلسطين[32]، الأمر الذي أغاظ بعض قيادة التنظيم، لأن مثل هذا النشاط هو عمليًا تماشٍ مع المشروع الصهيوني وينسجم معه، لأنه يستعمل أداواته ذاتها ويخدم الأهداف ذاتها؛ وعندما طرح النقاش داخل التنظيم حول إقامة فرع لتنظيم النشاط التربوي والثقافي في فلسطين في عام (1908 م) علّق الحاخام شلومو برويير، أحد أهم قيادات الحريديم الفاعلين، بأنه يفوح من مثل هذا النشاط «رائحة الصهيونية» بصورة مبالغ بها[33]. يجّسد هذا الخلاف بشكل واضح الفجوة بين التيار الحريدي الذي يرى بمحاربة التيار العلماني والمشروع الصهيوني من خلال تعزيز أواصر التراث والتقاليد اليهودية في مواجهة الاكتساح الثقافي والعّقدي الصهيوني، وبين تيار آخر حاول أعضاؤه جاهدين محاربة التيار الصهيوني

مـن خـلال استعانتهم الكاملة ومن دون تحفظ بالأدوات الصهيونية ذاتها، أي عـن طـريق توجـيه الجهـد إلى الاسـتيطان والمسـتوطنات في فلسـطين. سـيتفاقم هـذا الجـدل بعد ذلك بسنوات، خصوصًا منذ مطلع الثلاثينيات بـين هذين الرأيين، وسنلاحظ أنه لم يفلح أي من الطرفين في التغلب كليًا عـلى الآخـر الأمـر الـذي أدى في نهايـة الأمر إلى تفاقم واتساع الهوة بين المعسكرين على صعيد نظراتهما وكيفية تعاملهما مع الحركة الصهيونية.

بعـد الإعـلان عـن إنشـاء منظمة أغودات يسرائيل يوم (1912/5/27) والـذي تمخض عن قرارات المؤتمر الحريدي الذي أقيم في مدينة كاتوفيتش (kattowitz) النمسـاوية، تمّ إقامـة مركز لها بمثابة فرعًا للمنظمة في فلسطين وأوكلت إليه مهمة الحفاظ على مصالح الحريديم الأشكناز الذين استوطنوا حتى تلك الفترة في فلسطين، إلا أنَّ هذا المركز لم يباشر نشاطه العملي إلا منذ سنة (1918)[34].

لم يـثمر المؤتمـر الأول ‹مؤتمر كاتوفيتش› الذي أعلن عن إقامة المنظمة أي بـرنامج سياسـي ولم يـتطرق إلى الأسـاليب والطـرق التي سيستخدمها لمحاربـة ولمواجهة الصهيونية كما لم يتطرق إلى مسألة الاستيطان في فلسطين مـن الناحـية الدينـية، مما أدى إلى ابتعاد العديد من الحريديم الذين توخوا سمـاع رأي هـؤلاء الحاخامـات حول المسائل الملحّة في العالم اليهودي[35]، في مقـابل ذلـك وضـع المؤتمـر التأسيسـي هذا إطارًا شاملاً ونقاطًا توخّي بناء تصـوّر يتـلخص في أن المـنظمة هـي تنظـيم خـيري ديـني يهدف إلى «حلّ المسـائل المخـتلفة الـتي تواجـه جمـيع أبـناء إسـرائيل وذلك بروح التوراة والعـبادات». لهـذا فقـد تمّ الإعلان عن إقامة ‹مجلس علماء التوراة› توكل إلـيه مهمـة مراقـبة عمـل التنظـيم والـتأكد من عدم جنوحه عن التعاليم الدينية والشريعة[36]، وسنتوقف عند مكانة هذا ‹المجلس› ودوره لاحقًا.

بالاعـتماد على أبحاث عدة في هذا الموضوع يمكننا القول إن عدم تطرق المؤتمـر التأسيسي للمنظمة لمسائل سياسية ودينية مركزية، جاء بهدف جسر

الهـوة بـين الآراء المخـتلفة والمتناقضـة القائمـة بـين صـفوف الحاخامـات الحـريديم الذين اجتمعوا، وقد كان هدف إقامة المنظمة أقوى من شدة هذا التناقض، ولكن سنشهد بعد حوالي عقدين من الزمن انقسامات داخلية، وسـيهيمن التيار الأقوى بها، وتنفصل التيارات والآراء الأخرى عنه. على الـرغم مـن ذلـك إلا أنَّ التـيار الأقوى كان منقسمًا داخليًا أيضًا بين مؤيد ومعـارض للأهـداف السياسـية والاقتصـادية للصـهيونية على الرغم من مناهضـة العقديـة الصـهيونية بعيـنها وبـين محـارب للأهداف الصهيونية بشكل كلي[37]. لهذا لا يمكننا الحديث عن آراء سياسية متجانسة داخل هذا التنظـيم حـتى في مواضـيع رئيسـة مـثل موقفهـا من مسألة الاستيطان في فلسـطين، وتطويـر البنـية الاقتصادية للمستوطنات اليهودية. فقد ضمّ هذا التنظـيم حاخامـات مـثل يعقـوب يسرائيل دي هان الذي سقط صريعًا في أواخـر حزيـران (1924 م) برصاص إحدى الجماعات الصهيونية المسلحة (الهاغانـاه) لأنـه قام بنشاط إعلامي ودبلوماسي ضد الاستيطان الصهيوني في فلسـطين، وتعـاون مـن أجـل ذلـك مـع قيادات سياسية وشبه عسكرية عربـية، وعـارض بشـكل فعال احتكار الحركة الصهيونية تمثيل اليهود[38]. وفي الطـرف الآخـر فقـد ضـمّ هذا التنظيم أشخاصًا مثل الحاخام يتسحاق بـرويير الـذي شجع النشاط الاستيطاني الصهيوني، ودعم أهداف الحركة الصـهيونية السياسـية والاقتصادية. يتجسد عدم التجانس هذا في المواقف داخـل هـذا التنظـيم في آراء ثلاثـة حاخامات كان لهم الإثر الأكبر والدور الرئيسـي في إنشـاء هـذا التنظيم، ونقصد بذلك الحاخام يعقوب روزنهيم (1870–1965 م)، الحاخـام موشـي بلـوي (1885–1946 م) والحاخـام يتسـحاق بـرويير (1883–1946 م)، فإن مواقف كل منهم كانت متناقضة مـع الآخـر في غالبـية المواضـيع الرئيسـة خصوصًا في نظرتهم للصهيونية ومكانـتها ودورهـا في الكـيان الـيهودي الديـني[39]. برأيـنا فـإن المـؤرخ أو الباحث الذي يحاول أن يبحث عن الموقف الواحد لهذا التنظيم لابد له أن

يقع في مشكلة جوهرية، وهناك الكثيرين ممن دعموا أبحاثهم وركزوا على أحد هذه الأطراف المتناقضة داخل هذا التنظيم الواحد، وبهذا فقد تمّ تجاهل الأطراف الأخرى ما أضعف نتائج أبحاثهم هذه[40]. ونرى أن التوجه الأكثر ملاءمة هو عدُّ هذه المنظمة أكثر من كونها متجانسةً ونمطيةً فهي أولاً وأخيرًا تنظيمًا براغماتيًا يضم بين طياته آراء مختلفة ومتناقضة مما عكس نفسه على مواقفه التي يمكن وصفها بالثنائية والانتقائية، وأحيانًا كثيرة بالضبابية، خصوصًا على صعيد الأمور غير الدينية، ما مدّها، برأينا، بالقدرة على الاستمرار وتعزيز قوتها وتأثيرها. تتجسد هذه الثنائية والبراغماتية في مواقفها في مسائل جوهرية مثل مسألة الاستيطان في فلسطين ومسألة مكانة الشتات في الدين والواقع اليهوديين. نقرأ، على سبيل المثال لا الحصر، عند أحد قادة المنظمة بأن «أغودات يسرائيل لا تنفي الشتات وفي الوقت ذاته فإنها لا تدعمه . . والموقف ذاته اتخذته اليهودية الحريدية من القومية. إن أغودات يسرائيل لا ترفض القومية لذاتها . . وفي ذات الوقت فإنها لا تدعم الرأي القائل إنها جوهر اليهودية. وقد اتخذت أغودات يسرائيل الموقف ذاته من مسألة أرض إسرائيل ومن مسألة إقامة بيت قومي قبل الخلاص التام . . . إن أغودات يسرائيل ترى الاستيطان في أرض إسرائيل تحضيرًا للخلاص، وتأمين ظرف مريح لكيان الشعب، ظرف مريح للتعبّد، ولكن ليس هدفًا بحد ذاته . . وعلى أي حال فإن أرض إسرائيل لا يمكن تعريفها باعتقادنا على أنها ماهيّة أو جوهر شعب إسرائيل»[41]. يجب ألا يغيب عن خاطرتنا أن هذا هو رأي أحد قادة أغودات يسرائيل (الحاخام موشي بلوي) من سنة (1936 م) ولكن يمكننا اقتباس آراء أخرى لحاخامات وشخصيات قيادية داخل المنظمة تتناقض كليًا، وربما تكفّر صاحب الأقوال المقتبسة. فتارة يتعاون التنظيم مع الحركة الصهيونية ومع تنظيماتها المختلفة إذا كان ثمرة هذا التعاون يخدم مصلحة المجتمع الحريدي ويعزّز مكانته سياسيًا واقتصاديًا، وتارة نراه مناهضًا

للصهيونية بشكل عنيف خصوصًا في الأمور الدينية المركزية. فعندما هاجر العديد من الحريديم من شرق أورُبة منذ مطلع الثلاثينيات ولم تستطع أغودات يسرائيل استيعابهم في المجتمع الحريدي تعاونت الأخيرة مع الحركة الصهيونية لأجل ضمان استيعابهم. كذلك الأمر عند الحديث عن المثول أمام لجنة ‹بيل› البريطانيا (1937 م) حيث وقف مندوبو أغودات يسرائيل إلى جانب الحركة الصهيونية بكل حزم «وصرحوا بأن وعد بلفور والانتداب يتفقان مع روح الوعد الإلهي بالخلاص»[42]. وفي وقت متأخر تعاونت المنظمة مع الصندوق القومي اليهودي، أحد أهم المنظمات الاستيطانية الصهيونية، سنة (1944 م) لإقامة كيبوتس حريدي ‹حفيتس حاييم› لاستيعاب الناجين الحريديم من معسكرات الإبادة في ألمانيا وشرق أورُبة. ولكن الأمر اختلف كليًا عندما حاولت الحركة الصهيونية تشجيع هجرة اليهود من غير المتدينين من غرب أورُبة. لقد تصدت أغودات يسرائيل عقائديًا منذ نشأتها ومازالت تتصدى حتى اليوم إلى أي محاولة لاستيعاب المهاجرين اليهود من غير المتدينين وذلك لأن "أرض إسرائيل" تعدُّ أرضا مقدسة وانه هناك نهي ديني يمنع الهجرة إليها على هذا النحو الجماعي(!). وعندما انقشع غبار المحرقة النازية لليهود تعالت أصوات هذا التنظيم بأن السبب المباشر لهذه المحرقة هو نشاط الحركة الصهيونية واخفاقاتها بعدم مدّ هؤلاء بالتأشيرات الضرورية للقدوم إلى فلسطين [43]، واكتشفت قيادات الحريديم أن الغالبية المطلقة من مريديهم وأبنائهم قد لقوا حتفهم في المحرقة، وبهذا فقد اندثر المجتمع والطوائف الحريدية في أورُبة وبقيت فقط الطوائف الحريدية في الولايات المتحدة وفي فلسطين. ويمكننا التكهن بأن المحرقة تركت آثارها في المعتقدات الدينية اليهودية والمواقف السياسية، خصوصًا تلك الحريدية، وكما سنرى لاحقًا، فإن المحرقة أدّت إلى إقتناع متزايد بين صفوف الحريديم بإيجابية المشروع الصهيوني في تحويل فلسطين إلى ملجأ لليهود هربًا من مخالب العدو الأورُبي.

انعقد مؤتمر أغودات يسرائيل الثالث/ المجلس الكبير آب (1937 م) تحت وطأة مسألة إقامة دولة يهودية على أرض فلسطين، كما أوصت لجنة ‹بيل›، وقد وقفت هذه المسألة في مركز نقاشات هذا المؤتمر. دار نقاش حاد بين المؤتمرين وانقسموا إلى قسمين: وقف القسم الأول إلى جانب الرأي الذي يفرض على أعضاء المنظمة عدم محاربة الحركة الصهيونية جهرًا، ووقف القسم الآخر إلى جانب الرأي الذي فرض عكس ذلك(44). جاء في كلمة ألقاها الحاخام الحنان فاسرمان (1875–1941 م) بأنه «يجب علينا أن نوضح ونعلن بشكل واضح، إعلان لا لبس فيه ولا يحتمل التأويل، رأي توراتنا المقدسة، وذلك بهدف الحدّ من بلبلة المصطلحات، فهناك أشخاص يحافظون على الفرائض الدينية [ولكنهم] يدّعون أن إقامة الدولة يعدّ اتحلتا دغؤولا (بداية الخلاص)، وعلينا أن نعلن رأي توراتنا المقدسة بأن الأمر ليس كذلك، وإنما ذلك يعدّ اتحلتا دغلوت (بداية الشتات). . . إن الضائقة [التي تنطوي على إقامة] الدولة اليهودية تعدّ الضائقة الكبرى، وعلينا أن نتأمل أن تسرّع [هذه الضائقة] الخلاص، تمامًا كما حدث [لنا] في مصر حيث كان وقع العبودية الشاق قد سرّع بالنهاية [بالخلاص] . . »(45). من جانب فقد ظهر في المؤتمر هذا الرأي الأخير، واستند على الاعتقاد القائل إن ماهيّة "شعب إسرءيل" إنما هي ماهيّة غير تاريخية، لهذا يجب رفض فكرة الدولة اليهودية من خارج الإطار المشيحاني رفضًا صريحًا حتى ولو تمّ إقامة هذه الدولة فعلاً على أسس الدين. ولكن من جانب آخر وقف بعض من الحاخامات الحسيديم، وقد جاء غالبيتهم من بولندا، إلى جانب الرأي القائل إنه لا يمكن تجاهل الضائقة الصعبة جدًا التي يواجهها اليهود في شرق أورُبة وأن هناك فرصة «واحتمال لانقاذ أكبر عدد منهم في إطار دولة يهودية حتى وإن قامت على جزء صغير من أرض إسرائيل»(46). حتى هذا القسم الأخير من الحاخامات اشترط موافقتهم ظاهريًا بقبول مشروع لإقامة دولة يهودية بإقامتها فقط على أسس الدين، إلا أنَّهم أشاروا إلى ذلك فقط ظاهريًا وأنهم أدركوا جيدًا أنه لا يمكنهم عمل ذلك،

لهذا فإن غالبية هؤلاء أيدوا مشروع إقامة الدولة من دون شروط فعليةٍ. منذ تلك الفترة يمكن ملاحظة تعزيز هذه الثنائية البالغة التي تتسم بها «عقيدة» أغودات يسرائيل، إذا صحّ التعبير، فمن جانب حافظت على اعتقاد حاخاماتها الديني، كما جاء في كلمة الحاخام فاسرمان، ومن جانب آخر رفعت شعارات سياسية عملية. مثال على هذه النظرة الثنائية يمكننا لمسها في التقرير الذي كتبه موشي بلوي، بعنوان ‹أسس الدستور في الدولة اليهودية›، والذي كتبه بهدف مفاوضة أغودات يسرائيل مع همزراحي في عام (1938 م) في أعقاب اقتراحات لجنة ‹بيل›[47].

في أعقاب نشر خبر مفاده أن لجنة ‹بيل› سوف تضع توصيات لإقامة دولة يهودية، وقد كتب قائد الفرع المقدسي لمنظمة أغودات يسرائيل، موشي بلوي، إلى رئيس ‹مجلس علماء التوراة› التابع لأغودات يسرائيل، الحاخام حاييم عوزير غرودنزقي، يوم (1937/5/10 م) ما يلي:

> على اعتبار أن الدولة اليهودية ستقوم، . . فإننا قلقون لمصير اليهودية في دولة كهذه، وخاصة لمصير اليهودية الحريدية. إننا قلقون لمكانة السبت والتربية والتعليم، ولشؤون العائلة إلخ».
> لقد خاف أعضاء فرع أغودات يسرائيل في القدس كثيرًا من احتمال إقامة دولة يهودية، ومن دون الاستشارة مع رؤساء مجلس علماء التوراة في هذا الموضوع، قاموا وطلبوا عقد اجتماع مع الممثل البريطاني السامي بهدف التأثير عليه ضد الإعلان عن إقامته مثل هذه الدولة، كما أنهم حاولوا التأثير على ممثليهم في بريطانيا ليؤثروا على رئيس اللجنة، اللورد بيل، بأن يعارض توصية إقامة دولة يهودية[48].

إن صعود الحركة النازية للحكم في ألمانيا قد حوّل الكيان اليهودي في أورُبة إلى وضع في غاية الصعوبة، الأمر الذي دفع بالعديد من حاخامات أغودات يسرائيل وفي مجلسها عدم رفض اقتراح تقسيم البلاد لأن الدولة المستقبلية من شأنها أن تتحوّل إلى ملجأ آمن لهؤلاء اليهود الناجين. ودار

نقـاش حاد بين المؤتمرين وانقسموا إلى قسمين رئيسيين: عارض الأول أي اقـتراح لإقامـة دولة يهودية على أرض فلسطين، لأن خطوة كهذه تعدّ كفرًا في حتميّة قدوم المشياح؛ أما القسم الآخر فقد ادعى بأنه يمكن الموافقة على إقامـة دولة يهودية على جزء من "أرض إسرائيل" والحفاظ في الوقت ذاته عـلى قوانـين الـتوراة وان ذلـك يعـد ذلـك كفرًا في قدوم المشياح. وادعى القسـم الأخـير أيضًـا بأنـه لا سـبب لخـوف الحـريديم من إقامة مثل هذه الدولـة لأن العلمانيين لن يمسوا أسس الدين، لهذا فإنه محرّم إطلاقًا رفض إقامـة دولـة يهوديـة، بـلّ يجب بدلاً من ذلك المطالبة بتوسيع حدودها وأن يقوم دستور الدولة على أسس الدين والتراث[49].

طالبـت قـيادة أغودات يسرائيل وحاخاماتها في مستند بعثوه إلى رئيس إدارة الوكالـة الصـهيونية، دافيد بن غوريون، في عام (1938) بالحفاظ على الشـروط التالـية في الدولـة الـيهودية المزمع إقامتها من أجل بلوغ موافقة القيادة الحريدية على إقامة مثل هذه الدولة:

1) الحفاظ على الفرائض الدينية في مؤسسات الدولة، والحفاظ على قدسية السبت والأعياد، والأحوال الشخصية والحفاظ على الشروط الدينية في المأكل والمشرب (الكوشير).
2) "منح الحريديم الحق في الاحتفاظ بشؤونهم الدينية من دون تدخل [مؤسسات] الدولة.
3) للحريديم الحق في الاحتفاظ على حكمهم الذاتي الثقافي، على صعيد التربية والتعليم (ومدارس ومعاهد تعليمية خاصة بهم)، إلى جانب دعم مؤسسات الدولة على الصعيد المادي لهذه المؤسسات التعليمية.
4) "منح ترتيبات خاصة للدفن والذبح للحريديم من دون تدخل من جانب مؤسسات الدولة.
5) "أن يُسمح للحريديم إقامة محاكمهم الخاصة والاعتراف بها في القانون والدستور"[50].

وسلّم رئيس منظمة أغودات يسرائيل العالمية، الحاخام يعقوب روزنهايم، رسالة إلى رؤساء الوكالة اليهودية في لندن في اجتماعهم المشترك يوم (1937/12/16 م) تضم الشروط ذاتها، وذلك على الرغم من معارضة روزنهايم المبدئية لإقامة دولة يهودية. إضافة إلى ذلك طالبت قيادة الحريديم على الدوام إقامة لجنة مشتركة تضمن الاحتياجات الخاصة للمجتمع الحريدي في الدولة المزمع إقامتها. لم تبدل أغودات يسرائيل توجهها هذا حتى إنشاء الدولة عمليًا في عام (1948 م) ويتلخص في ضمان المطالب الحريدية المذكورة أعلاه في الدولة اليهودية، واذا ما تحقق ذلك، وعلى الرغم من الرفض المبدئي لفكرة إقامة دولة يهودية «صهيونية»، ستكون أغودات يسرائيل مستعدة للانضمام إلى جانب الوكالة اليهودية في معركتها لإقامة الدولة اليهودية. وفعلاً فقد بعث دافيد بن غوريون رسالة إلى قيادة الحريديم جاء فيها ما يلي[51]:

1) إن الدولة ستقرر من حين لآخر دستورها واحتياجاتها على ضوء مواقف الشعب.
2) سيضمن الدستور حرية الضمير والدين، وأن كل مجموعة تستطيع في إطار الدستور ترتيب احتياجاتها الدينية بقواها الذاتية إذا كان حاجة لذلك.
3) ستكون اعياد شعب إسرائيل (ويوم السبت) الأعياد الرسمية في الدولة وأيام الراحة، وسيسمح لأبناء الديانات الأخرى الحفاظ في أمكنة سكناهم على أعيادهم الدينية الخاصة.

في أعقاب نشوب الحرب العالمية الثانية وعلى ضوء قرارات مؤتمر بالتيمور (أيار 1942)، التي طالبت بنقل صلاحيات الانتداب على فلسطين إلى أيدي الوكالة اليهودية، واحتدمت أزمة أغودات يسرائيل، كتب يعقوب روزنهايم إلى موشي بلوي رسالة تشير إلى هذه الأزمة، جاء

> إنني أوافق على الصعيد العملي على عدم العمل جهرًا أو سرًا في محاربة المطالبة الصهيونية لإقامة دولة يهودية، وذلك على الرغم من عدم توافق رؤيتنا مع المطالب الصهيونية هذه، إلا أنَّه يجب علينا ألاّ نتدخل في شؤون السماء، ولا نستطيع تحمل المسؤولية في إخفاق عملية إنقاذ أبناء شعبنا من أزمتهم . . [أما] على الصعيد الشخصي فإنني أظن بأن دولة كهذه هي كارثة ليس فقط انطلاقًا من أسباب دينية إنما أيضًا من أسباب سياسية صرفة، وذلك لأن إقامتها ستشعل فتيل الحرب المميتة مع الشعوب العربية. ولكن إذا رأت ملايين اليهود وبعض من السياسين المسيحيين الطيبين بأن دولة كهذه ستكون أداة لإنقاذ يهود، في هذه الحالة لا يحق لنا اخفاق مثل هذه المحاولة من البداية. ويمكن القول: إن علينا أن نحارب من داخل الدولة وليس من خارجها بهدف ارساء سلطة التوراة[52].

في رسالة بعثها موشي بلوي من يوم (27-5-1943) إلى روزنهايم جاء فيها ما يلي:

> لقد عبرت عن رأيي في مسألة قضية أرض إسرائيل بأنني أرى كارثة روحانية ومادية كبيرة جدًا في إقامة دولة يهودية مستقلة . . إن مطالبتنا بأن تحافظ الدولة على سلطة التوراة إنما هي مطالبة طفيفة. لا أقصد بذلك أن علينا المحاربة ضد إقامة دولة يهودية. فإن مثل هذه المحاربة لا تجدي نفعًا ولا حاجة بها أيضًا. اعتقد بأنه علينا ألاّ نشترك في مثل هذا الجهد [في إقامة الدولة] . .[53].

في اجتماع بين قادة أغودات يسرائيل، الحاخام لفين والحاخام بروير، مع بن غوريون يوم الثاني من تشرين ثان من سنة (1944) طالب الحاخامان باحترام حق الحريديم بالحفاظ على أسلوب حياتهم الدينية في إطار الدولة المزمع إقامتها. واذا ما وافقت القيادة الصهيونية يمكن خلق رباط وتعاون بين أغودات يسرائيل وبين القيادة الصهيونية على الصعيد

السياسي العالمي وذلك للوقوف صفًا واحدًا "في وجه الأغيار"، وبعد ضمان ذلك يمكن التحدث عن أطر وأساليب يمكن من خلالها التوصل إلى حلّ يرضي الطرفين[54].

لا شك بأن تغييرًا كبيرًا طرأ على مواقف الحريديم ومنظمة أغودات يسرائيل، بوصفها ممثلة غالبية التيار الحريدي في فلسطين وفي العالم بأسره، منذ نشأتهم وحتى يومنا، ولكن علينا التوقف عند مسألة بالغة الأهمية لازمت ومازالت تلازم التيار الحريدي، والتي من شأنها أن تسلط الضوء على معضلة فيما إذا حدث فعلاً تحوّل كهذا أم لا. تتلخص هذه المسألة في التمييز بين الصهيونية عقيدةً علمانية تتماشى مع روح الحداثة ومنغمسة في «الخطيئة» الدينية ونتائج نشاطاتها على المستوى الاقتصادي والدبلوماسي والعسكري. إذا ما تركنا طائفة نطوري كارتا ومريدي ساتمار جانبًا، يمكننا الادعاء بأن التيار الحريدي برمّته قد تقبّل هذا التمييز البسيط والجلي: «إن الصهيونية حتى في الفكر الصهيوني الديني ليست إلا أداة بيد الإنسان ليحقق الخطة التي رسمها الرّب لشعبه (إسرءيل)». إذن فالتيار الديني الصهيوني يميز بين الصهيونية عقيدة (أداة) ونتائجها وإحقاقها على أرض الواقع (إقامة الدولة خطوةً نحو الخلاص الكامل). كذلك الأمر بالنسبة للحريديم ولمنظمة أغودات يسرائيل، مع شيء من الاختلاف غير الجوهري: إن العقدية الصهيونية بحد ذاتها مرفوضة كليًا ولكن نتائج نشاطها خصوصًا على الصعيد الاقتصادي والأمني محمود جدًا، خصوصًا أنهم على ثقة بأن دولة ذات سيادة من شأنها ان تتحول إلى ملجأ آمن لليهود. لهذا نرى أن فترة ما بعد المحرقة تعدُّ فترة مهمة في تحوّل التوجه نحو النشاط الصهيوني الذي يهدف إلى إقامة دولة لليهود. لهذا فإن "التحوّل" الذي أشرنا إليه أعلاه ما هو إلا تحوّل في التوجه، بين ذلك التوجه الذي ينمو في واقع ما قبل قيام الدولة الفعلي، والتوجه الذي يقوم على واقع ما بعد إقامة الدولة والتعامل مع جني الثمار، خاصة تلك المادية منها.

هناك من يظن بأن التحوّل الرئيس في موقف أغودات يسرائيل من الحركة الصهيونية طرأ في أعقاب مؤتمر الجمعية العامة للتنظيم الذي عقد في عام (1937 م) «إذ تغلب فيه التيار الصهيوني الذي . . يرى ضرورة العودة لفلسطين للاعداد لقدوم المشياح»[55]، كما يروي لنا المسيري. بمفهوم معين يمكننا تقبل هذا الاعتقاد، إلا أنَّه لا يمكننا تقبله بشكل كلي، وذلك لأنه يشير إلى حقيقة وجود موقف أيدولوجي وسياسي واضح المعالم وحازم لهذا التنظيم من قضايا جوهرية مثل مسألة الاستيطان في فلسطين، والنشاطات الصهيونية الأخرى المختلفة. فإذا ما تقبلنا هذا الادعاء لا يمكن لنا بعد ذلك تفسير تهجّم وتكفير أعضاء مركزيين في هذا التنظيم، الحركة الصهيونية وأعضائها، كما سنرى لاحقًا. إضافة إلى ذلك فإن الباحث يدمج هنا بين الخلفية الدينية، العقدية، لحركة همزراحي وبين التوجهات الدينية المختلفة لتيار أغودات يسرائيل، على الرغم من اعتقادنا بأن مثل هذا الدمج ظهر فعلاً بين صفوف عدد من الحريديم وقادة منظمة أغودات يسرائيل في أعقاب إقامة دولة إسرائيل، وبشكل أكبر في أعقاب حرب حزيران (1967 م) كما سنرى لاحقًا، إلا أنَّ مثل هذه النزعات أو التوجهات لم تستند إلى سلطة أو مرجعية دينية ولم تتحوّل أبدًا إلى جزء من الفكر الديني المهيمن في أغودات يسرائيل، على الرغم من تعاظم مثل هذه النزعات الصهيونية بين صفوف الحريديم.

إذن فإن التحوّل الذي طرأ فعلاً في جوانب ومواقف عديدة في أغودات يسرائيل نابع من حقيقة وهن هذا التنظيم، اقتصاديًا وجماهيريًا . . إلخ، في مقابل تعزيز قوة التيار الصهيوني، ووعي قيادة أغودات يسرائيل أن مواقفها المبدئية لن تجدي، وأنه يجب علينا أن تتعامل مع القضايا السياسية والاقتصادية من منطلقات براغماتية وعملية. هذا الوعي بالعجز دفع العديد من الحريديم وقاداتهم إلى التعامل مع الهيئات والمنظمات الصهيونية من منطلق عملي وليس من منطلق ديني، خصوصًا أن نتائج المحرقة كانت وخيمة جدًا لسقوط جماهير غفيرة من معسكرهم في بوتقتها.

انتشر عام (1943 م) في المستوطنات اليهودية في فلسطين خبر مفاده أن أطفال يهود محتجزون في إيران على يد وكلاء للحركة الصهيونية ويمنعوهم من أداء عباداتهم الدينية، وقصّ هؤلاء الوكلاء خصال شعور هؤلاء الأطفال. وصل الأطفال إلى إيران من الاتحاد السوفييتي سابقًا بعد أن تمّ التوصل إلى اتفاق من يوم الثلاثين من أيار من عام (1941 م) بين رئيس حكومة بولندا في المنفى، مائيرسكي شيقورسقي، والوكالة الصهيونية حول إطلاق سراح أطفال يهود أيتام من بولندا وتهجيرهم إلى فلسطين عن طريق إيران. أثار هذا الخبر عدة ردود فعل عنيفة داخل المجتمع الحريدي وداخل منظمة (أغودات يسرائيل) وحزب (همزراحي)، وجابت مظاهرات عارمة شوارع وطرق عديدة في القدس وتل أبيب. وبعد مفاوضات صاخبة توصلت منظمة الشبيبة في المنظمة الصهيونية إلى اتفاق مع حزب (همزراحي) يتم بموجبه تسليم قسم من هؤلاء الأطفال للأخيرة والقسم الآخر يبقى تحت رعاية منظمة الشبيبة التابعة للحركة الصهيونية. أما أغودات يسرائيل فلم يولوها أي أهمية ولم تتسلم أي طفل من هؤلاء مع كونهم أطفالاً أتوا من عائلات حريدية[56].

تعدّ هذه الحادثة تجسيدًا للوهن البالغ الذي وصلت إليه منظمة أغودات يسرائيل في البلاد؛ ومع مرور الوقت تحولت هذه الحادثة إلى رمز مركزي يعبر عن صراع أغودات يسرائيل مع الصهيونية العلمانية؛ وقد وقفت هذه الحادثة لاحقًا خلف مبادرة عدد من الشباب الحريديم إلى تجديد عمل منظمة ‹شباب أغودات يسرائيل›.

على ضوء الأحداث التي جاءت في أعقاب الحرب العالمية الثانية لم تجرؤ أغودات يسرائيل على الخروج جهرًا لمحاربة النشاط الصهيوني من أجل إقامة دولة يهودية، وقد اكتفت في عام (1947 م) بوثيقة (المحافظة على الوضع الراهن) (راجع الملحق). دفع فرع القدس لأغودات يسرائيل نحو الاشتراك في الجهد السياسي داخل المجلس المؤقت والحكومة من أجل

الـتأثير في مجـريات الأمـور عـلى صـعيد «دعـم سلطة التوراة من الداخل ولـيس مـن الخـارج»، وعمليًا لم تكن أمام أغودات يسرائيل بدائل أخرى، وكـان علـيها أن تـتدخل في صـنع الـتاريخ إذا شـاءت دعم موقف ومكانة الـتوراة والدين في الدولة المزمع إقامتها[57]. في أعقاب الكشف عن نتائج المحـرقة الـتي أودت بغالبـية الجمهـور الحريدي في شرقي أورُبة ومؤسساته، تزعزعـت قوة أغودات يسرائيل أمام قوة وجبروت الحركة الصهيونية، وفي غالـب الأحـيان واجهـت أغـودات يسـرائيل اتهامـات شـديدة منها بأنها المسـؤولة عـن قتل هؤلاء، وذلك لمعارضتها هجرتهم إلى فلسطين[58]. واذا كانت المحرقة قد قوّضت قوة أغودات يسرائيل، فإن هذه الحادثة، والتي أطلق علـيها لاحقًـا حادثـة ‹أطفـال طهـران›، جاءت لتقنع قيادة هذه المنظمة بأن علـيهم الاشـتراك في المؤسسـات والسـجال الصهاينة من أجل تعظيم قوة تـأثيرهم وتعزيـز مكانتهم في الشارع الحريدي مستقبلاً بدلاً من الانعزال وعـدم الاشـتراك. وفعـلاً فقـد اشـتركت المـنظمة في اللعـبة السياسـية الإسـرائيلية من خلال منظماتها المختلفة. وتجسدت ذروة هذا الاشتراك في توقـيع ممثليها على وثيقة اهلان إقامة دولة إسرائيل، الحاخام يتسحاق مئير لفـين والسـيد مئير دافيد لفينشطين، وتعيين الأول وزير الرفاه الاجتماعي في حكومة إسرائيل الأولى، حتى عام (1952 م).

عملت منظمة (أغودات يسرائيل)، منذ نشأتها، على إنشاء مجلس يضم عـددًا مـن الحاخامات ذوي المكانة الرفيعة بين الطوائف والفئات الحريدية لـيكون بمـثابة المجلـس الأعلى الذي يبتّ ويصادق أو يرفض المصادقة على قـرارات وسياسـات يـتخذها أعضـاء المـنظمة. في الـبداية أطلق على هذه المجلـس اسـم (مجلـس حكمـاء الـتوراة)، وبعد ذلك تحوّل اسمها إلى (مجلس عـلماء الـتوراة). جـاء هـذا المجلس تعبيرًا عن الامل في تجديد عهد القيادة الحاخامـية التي اندثرت منذ بداية الدولة الحديثة في أورُبة، وجسمًا مصغرًا للسـنهدرين، ذلـك المجلـس الأعـلى المسؤول الذي يتولى القضايا المصيرية

المتعلقة باليهود جميعها. إضافة إلى ذلك فقد تمّ النظر إلى هذا المجلس على الصعيد الرمزي بأنه رمز لتلك الوحدة اليهودية التقليدية المتجددة التي تجمع بين قادتها فئات سكانية في تجمعات يهودية في شرقي وغربي أورُبة جاؤوا من خلفيات ثقافية وتراث ديني مختلفة، حسيدي ومعارض، ومن خلفيات اجتماعية متباينة[59]. لقد تمّ النظر إلى هذا المجلس، ليس فقط على الصعيد الرمزي وإنما أيضًا على الصعيد الفعلي العملي بأنه مخوّل بأن يضع الأسس والخطوط العريضة لسياسة وأهداف المنظمة والبتّ في القضايا المبدئية التي لا يمكن للقيادة السياسية البتّ بها[60]. تمّ انتخاب أعضاء هذا المجلس على يد أعضاء (الكنيس الكبير) والذي يجمع كل كبار الحاخامات والقادة الدينيين والسياسيين في المنظمة. لم يخضع أعضاء هذا المجلس لدستور داخلي أو ما أشبه، وإنما كانوا عبارة عن سلطة عليا وسيادية في قراراتها وفي وضع حدود تدخلها في مختلف المسائل والأمور. إلا أنَّ الأمر اختلف كليًا بعد الحرب العالمية الثانية وحتى نهاية الأربعينيات حيث اندثرت كل الطوائف الحريدية في شرقي أورُبة وغربها، وكان من بينهم أعضاء من المجلس. أثر هذا الأمر كثيرًا في المجلس إذ لم يعد بالإمكان الاجتماع سوية للبتّ في الأمور المختلفة. وعمليًا، لم يكن لأغودات يسرائيل طوال أكثر من عقد من الزمن مجلس كهذا، وتمّ عقد بعض اجتماعاته فقط بعد إقامة دولة إسرءيل[61]. لقد أقرّ هذا المجلس في عام (1952 م) انسحاب الجبهة الدينية المتوحدة من الحكومة، وذلك على أثر اتخاذ قرار في الحكومة على صورة قانون لتجنيد الفتيات في الخدمة المدنية، بديلاً للخدمة العسكرية. عززت هذه الحادثة مكانة هذا المجلس بين صفوف الجمهور الحريدي في البلاد، وذلك لأنه ترك انطباع بأنها لا تنظر إلى الأمور من خلال منظار سياسي، وإنما من منظار الشريعة الدينية. إلا أنَّ هذا الأمر تغيّر كثيرًا خصوصًا بعد ذلك، لأن أعضاء هذا المجلس جميعًا كانوا يعيشون في البلاد وكلهم مطلعين على الأحداث السياسية والبرلمانية

الحاصلة، الأمر الذي يترك بدون أدنى شك بصماته ويدفعهم أكثر فأكثر إلى التدخل في الأمور السياسية، وأخذ اعتبارات سياسية في الحسبان، الأمر الذي أدى إلى تقويض قوة القيادة السياسية ممثلي أغودات يسرائيل في البرلمان الإسرائيلي. ومن جانب آخر أدى أيضًا إلى تقويض قوتهم هم أنفسهم حيث تحوّلوا في أعين الجمهور الحريدي إلى سياسيين، شأنهم شأن من تخلّى عن الاعتبارات الدينية الصرفة لحساب الاعتبارات السياسية.

4/5) منظمة شباب أغودات يسرائيل

منظمة شبيبة يهودية حريدية أقيمت داخل منظمة أغودات يسرائيل العالمية، وعقدت المؤتمر التأسيسي في أيلول سنة (1916 م) في مدينة فيرتسبورغ الألمانية. تلخصت أهداف هذه المنظمة في منح تربية توراتية مكمّلة لأبناء أعضاء منظمة أغودات يسرائيل وحمايتهم من تأثير حركات شبيبة يهودية علمانية انتشرت في جميع أنحاء القارة الأورُبية منذ مطلع القرن العشرين. إحدى أهم هذه الحركات أطلق عليها اسم ‹بلو فايس› وقد تمّ إنشاؤها سنة (1912 م) كان لها إثر بالغ في الشباب اليهود في أورُبة. بلغ عدد حركات الشبيبة اليهودية العلمانية في ألمانيا لوحدها في مطلع القرن العشرين (25) منظمة وحركة اتحدت جميعها تحت سقف منظمة واحدة أطلق عليها ‹اتحاد منظمات الشبيبة اليهودية في ألمانيا/ VJJD›[62]، إلا أنَّ جميع هذه الحركات لم تكن مصقولة سياسية وعقديًا.

تركت الحرب العالمية الأولى آثارها في هذا الاتحاد خصوصًا على الصعيد العقدي، ما دفع إلى ظهور خمس منظمات شبيبة أخرى بمبادرة الحركة الصهيونية وحركات دينية يهودية أخرى. ولادة إحدى هذه المنظمات الجديدة جاءت نتيجة اتخاذ قرار في منظمة أغودات يسرائيل بإنشاء منظمة شبيبة أطلق عليها اسم (منظمة شباب أغودات يسرائيل/ Agudah Judendorganisationen)، وأطلق عليها أيضًا الاسم المختصر (عزرا). وفي

مؤتمـر أغـودات يسـرائيل عـام (1919 م) تقـرر أن يـتم تجديد نشاط فرع المـنظمة في القـدس، وفعـلاً تمّ إقامـة الفرع من جديد بتاريخ (1919/8/17 م) وترأسـه الحاخـام مناحـيم مـردخاي فرانكل أحد المتحمسين والناشطين في (هسـتدروت أورشـليم)، الـتي أقامهـا الحاخام أبراهام كوك سنة (1918 م) جـزءًا مـن تجديـد عمـل فـرع المـنظمة في القـدس. تقرر إقامة فرع لمنظمة (عـزرا) في هـذه المديـنة يرأسـه الحاخـام موشـي بلـوي والحاخـام رفائـيل قتسـنلبويجن[63]، وقـد كان هذا الفرع نشيطاً جدًا حتى أنه أصبح بعد فترة قصـيرة مـن أهـم المراكـز السياسـية الحـريدية في فلسطين، ما أثار حفيظة العديـد من قيادة المنظمة الأم وتخوفهم، إلا أنَّ الجدل الداخلي حول موقف الفـرع مـن الحركة الصهيونية قد قوّض أواصرها، كما سنرى لاحقًا. ومن أجـل نشـر أفكـار المـنظمة تقرر إنشاء صحيفة أسبوعية أطلق عليها (قول يسـرائيل). ظهـر العـدد الأول منها بتاريخ (1922/3/24 م) وقام بتحريرها الحاخـام رفائـيل قتسنلبويغن، جاء فيه بأن الصحيفة تهدف إلى «نقل أخبار مـا يجـري في أرض إسرءيل للعالم الحريدي »، وأن تكون منصة لنشر أفكار مـنظمة أغودات يسرائيل ومواجهة مواقف وأفكار الحركة الصهيونية، التي تأمل في تمثيل العالم اليهودي بأسره»[64]. ومن اللافت للنظر ظهور مقالات تمـدح النشاط الاستيطاني في فلسطين وتعزز وتمجد دور أغودات يسرائيل في هـذا الاتجـاه. وجاء في إحدى المقالات أن هذا العمل الاستيطاني إنما هو نـابع مـن التربـية الدينـية الـتي يـتلقاها الشـاب الحـريدي وأنه من الخطأ الاعـتقاد أنـه نـابع من التأثير الصهيوني[65]. وبعد فترة وجيزة تقرر إنشاء صـحيفة أسـبوعية أخـرى أطلق عليها اسم ‹دجلينو/ رايتنا›، وكان مركزها بولندا هدفت إلى نقل أخبار الطوائف الحريدية فيما بينها.

لم تكـن منظمة (شباب أغودات يسرائيل) في السنين الأولى من إقامتها مسـتقلة، فقـد كانـت خاضـعة كلـيًا لسـلطة قيادة المنظمة الأم ومؤسساتها المختلفة، إلا أن جـدلاً واسـعًا دار بين أعضائها منذ منتصف العشرينيات

حـول مسـألة كيفية التعامل مع الحركة الصهيونية عامة، ومع مؤسساتها في فلسـطين ومـع حـركة (همـزراحي) خاصـة، الأمـر الذي انتهى إلى تصفية المـنظمة كلـيًا في عام (1932 م) وإلى انتقال قسم من أعضائها إلى صفوف المنظمة الأم وقسم آخر انتقل إلى صفوف منظمة (همزراحي)[66].

قـرر عـدد مـن الشـباب الحـريديم من أصل بولندي هاجروا إلى ألمانيا إقامـة مـنظمة شـبيبة إلى جانـب مـنظمة (عـزرا)، وفعـلاً تمّ عقد مؤتمرهـم التأسيسـي سـنة (1923 م) وتقـرر أن تصـب المـنظمة الجديدة، التي أطلق علـيها اسـم (شـباب مؤمني إسرائيل في ألمانيا)، همها الأساسي في مساعدة الـيهود على الهجرة إلى فلسطين. وقد اندمجت بعد انتقال مركزها الرئيس من ألمانيا إلى فلسطين في صفوف منظمة (عزرا).

في أعقـاب اجـتماع عـدد من الشبان الحريديم الذين كانوا ينتمون إلى أغـودات يسـرائيل في نيسـان (1943 م) تقـرر إعـادة إقامة منظمة (شباب أغـودات يسـرائيل/ عـزرا)من جديد. جاءت هذه المبادرة على خلفية حادثة (أطفـال طهـران)، سـالفة الذكـر، والـتي كشـفت وهـن مـنظمة أغـودات يسـرائيل وعدم نجاعتها في مواجهة الحركة الصهيونية. أحد أهم خصائص هـذه المنظمة المتجددة هي أنها كانت ترى أن الحركات الشبابية الصهيونية الفاعلـة في فلسـطين نمـوذج يحـتذى بـه عـلى صـعيد أسـاليب النشـاط والفعالـيات وأدوات التأثير في بلورة توجهات الجيل الشاب وصقلهم[67]. إلا أنَّ هـذه الفاعلـيّة تحـددت داخـل الإطـار الديـني، مـا يمكننا من وصف المـنظمة بأنهـا تشـبه أي حركة أو منظمة شبيبة صهيونية علمانية، ولكنها امـتازت بأنهـا تدمج في خطابها فحوى ديني. لقد امتازت هذه المنظمة أيضًا بخطابها المعادي للصهيونية، مع معارضة قيادة منظمة أغودات يسرائيل لهذا الخطـاب؛ ولكـنها شـجعت في الوقـت ذاته عملية الاستيطان في فلسطين. تنـبع هـذه الثنائـية والتناقض من التمييز الحريدي والذي تعزز في أعقاب المحرقة النازية والمنتشر حتى يومنا هذا بين حقيقة إقامة دولة إسرائيل، والتي

تمّ عدّها خطوة مباركة وإيجابية نحو إرساء دعائم الاستيطان وحماية يهود العالم، والعقدية الصهيونية المنغمسة في الخطيئة والتي تهدد الهوية اليهودية. خلافًا لتطوّر الأفكار الدينية الصهيونية في حركة (همزراحي) وقسم كبير من الحريديم المنتظمين داخل أغودات يسرائيل، فقد كانت هذه المنظمة ترى أن دولة إسرائيل تعدُّ نتاجًا لنشاط بشري لا علاقة له بالإرادة الإلهية، ولا يمكن ربطها بأي شكل من الأشكال مع قضية الخلاص الديني[68]. مع ذلك فقد شجعت المنظمة دخول المعترك السياسي في الدولة الناشئة وخوض انتخابات الكنيست وذلك لجني مكاسب سياسية واقتصادية للمجتمع الحريدي.

5/5) **بوعاليه أغودات يسرائيل**

‹بوعاليه أغودات يسرائيل/ عمال رابطة إسرائيل›[69]: حركة وحزب ديني في إسرائيل، تأسست عام (1922 م) في مدينية لودج (Lodz) البولندية الشهيرة بصناعة النسيج. عملت داخل هستدروت أغودات يسرائيل، على تحقيق مبادئ العدل الاجتماعي كما نصّت عليها التوراة. وقد اصطدمت هذه الحركة مع أصحاب المصانع الحريديم في بولندا ومع حزب أغودات يسرائيل. تمّ فتح فرع لهذه الحركة في فلسطين في عام (1925 م) على يد مهاجرين شباب جدد جاءوا من بولندا، إلا أنَّه لم يستطع الاستمرار بسبب الأزمة الاقتصادية التي اجتاحت فلسطين والعالم في تلك الفترة، وبسبب عدم تلقي المساعدات المالية من المؤسسات الصهيونية، نتيجة لسياسة أغودات يسرائيل المناهضة للصهيونية. أعيد تأسيس هذه الحركة في عام (1933 م) وتحالفت معها (هستدروت العمال الحريديم) التي تأسست قبل ذلك بوقت قصير.

صاغت هذه الحركة لنفسها طريقًا مغايرًا وخاصًا جمع بين الصهيونية والحريدية، بمعنى انسلاخًا فكريًا ودينيًا عن الحركة الأم (أغودات

يسـرائيل). وقـد سـاندت هـذه الحـركة فكرة الاستيطان في فلسطين، على الصـعيدين المـبدئي والفعلـي، ودعـت إلى الـتعاون مـع المسـتوطنات الصـهيونية ومؤسساتها، وذلك مع معارضة أغودات يسرائيل في حينه التي دعـت إلى الانعزالية. وقد وافقت الحركة على نتائج أو قرارات لجنة (بيل) سـنة (1937 م). كما وأقامت الحركة مجموعة من الكيبوتسات كانت تابعةً لهـا، خلافًـا لقـرارات مؤسسات أغودات يسرائيل و(مجلس علماء التوراة). فقـد أنشـأت عـلى أرض تابعـة للصندوق القومي (كيرن كييمت) في عام (1944 م) كيبوتسًـا أطلق عليه اسم (حفتس حاييم)[70]. ولكن قبل ذلك، وفي منتصف الثلاثينيات أقامت هذه الحركة كيبوتس (نوعر هاجودتي) إلى جانـب مسـتوطنة (كفـار سـابا)، وكيـبوتس (عـزرا) إلى جانـب مستوطنة الخضـيرة[71]. عـلى خلفـية الـتعاون الكـبير بـين حـركة بوعالـيه أغودات يسـرائيل وهيـئات ومؤسسـات صهيونية، انسلخ عنها عام (1939 م) عدد مـن الأعضاء الذين أقاموا حركة (فاجي)، اختصارًا لاسم الحركة الأم ذاته، بإضـافة اسـم مديـنة القـدس بالعـبرية (بوعالـيه أغـودات يسـرائيل – يروشـاليم). انضـم عـدد كبير من أعضاء حركة بوعاليه أغودات يسرائيل إلى مـنظمة ال(لـيحي) العسـكرية، ومـع قـيام الدولة انضمت الحركة إلى التنظـيم المهني التابع للهستدروت العامة، ولكن ليس للهستدروت ذاتها. تمّ تجمـيد أعمـال الحـركة بعـد فشـلها في الانـتخابات للكنيسـت الأولى. وحصـلت في الكنيسـت الثانية على مقعدين، وعلى الرغم من الخلافات الداخلـية، إلا أنَّ الحـركة تحالفـت مـع أغـودات إسـرائيل في قائمة واحدة لانـتخابات الكنيست الثالثة (1955 م) والرابعة (1959 م) وحصلتا على سـتة مقـاعد في كـل مـنها. وقـد خرجا من الحكومة سويةً إثر فرض تجنيد الإنـاث لـلخدمة الوطنـية وللجـيش سـنة (1952 م). وفي عام (1960 م) انضـمت الحـركة إلى الحكومـة رغمًـا عن معارضة (مجلس علماء التوراة)، الأمـر الـذي أدى إلى فـضّ الـتحالف بيـنها وبـين أغودات يسرائيل. وفي

انـتخابات الكنيسـت السادسـة (1965) حصـلت الحـركة عـلى مقعدين (قائمـةً مستقلة)، وفي انتخابات الكنيست الثامنة شاركت الحركة أغودات يسـرائيل في إقامة قائمة مشتركة (هغوش هتوراتي) وحصلا سويةً على (5) مقـاعد. اختفـت هـذه الحـركة إطـارًا حزبـيًا وذابـت داخـل إطار أغودات يسـرائيل مـنذ مطلـع الثمانينـيات، إلا أنَّها ما تزال تملك كيبوتسين اثنين، (حفيـتس حايـيم) و(شـعلبيم)، وعـدد مـن القرى الزراعية (راجع ملحق المسـتوطنات الحـريدية)، وصـحيفة يومـية هـي (شـعريم) مـنذ (1951 م) ومؤسسات اقتصادية وتعاونية مختلفة.

6) المجتمع والأحزاب الحريدية في دولة إسرائيل: (1949-1979 م)

«أما أمرتُكَ؟ تشدّد وتشجّع! لا تَرهَب ولا تَرتَعِب لأن الربّ إلهكَ معك حيثما تذهب»

(سفر يشوع 1: 9)

لا شك في أن قيادة المجتمع الحريدي واجهت وما تزال تواجه، منذ ظهور الصهيونية وحتى يومنا، واقعًا جدليًا ينطوي على تناقضات عدة ومؤلمة على المجتمع الحريدي برمته: بين واجب أو حتمية الانصياع لعقيدة ترى في الصهيونية تعبيرًا سافرًا للتمرد على مشيئة الربّ، والواقع التاريخي لدولة إسرائيل، حيث يتحلى المجتمع الحريدي في كنفها بقوة اجتماعية وسياسية كبيرة جدًا، من شأنها أن تهدد مصادر القوة العلمانية؛ بين الانصياع للحاخامات ذوي المرتبة العالية جدًا من الجيل السابق، والذين نظروا إلى الدولة الصهيونية خطرًا وجوديًا ليس فقط لليهودية، بل قل للشعب اليهودي، والواقع الذي ينطوي على دولة انتصرت على أعدائها الكثر؛ بين "النظرة الخالصة" التي تقوم على الاعتقاد بأن العيش في دولة صهيونية يعدُّ استمرارًا للحياة في المنفى، ذلك المنفى الذي يتجلى في صورٍ

أكثر صعوبة وأكثر ألمًا: «منفى بين يهود»، والحقيقة بأن «عالم التوراة» قد وصل في إطار «الدولة الصهيونية الملعونة» بالذات إلى مستويات عظيمة لم يسبق لها مثيل. وقد عزز ذلك المساعدات والمخصصات المالية التي تمنحها هذه الدولة.

في عصر يوم الإعلان عن إقامة الدولة وقف الحاخام يتسحاق مئير لفين، الذي قاد التنظيم في فلسطين سنين طويلة، على رأس المعسكر المركزي في أغودات يسرائيل وهو الذي صاغ وصقل طريقها السياسية منذ قيام الدولة. لقد كان الحاخام لفين على صلة دائمة برؤساء الحركة الصهيونية، وخصوصًا بموشي شريت، الذي طالبه بتخويل الوكالة الصهيونية أن تمثل الشعب اليهودي أمام الأمم المتحدة، وفي المقابل يتمّ قبول ممثل واحد من أغودات يسرائيل في مجلس الدولة المؤقت المزمع إقامته. جاء هذا الطلب في أعقاب قرار الأمم المتحدة رفض طلب الحركة الصهيونية تمثيل جميع يهود فلسطين أو الشعب اليهودي. وقد اتخذت الجمعية العامة للأمم المتحدة قرارًا يتلخص في أن تقوم لجنة الأمم المتحدة الخاصة بفلسطين (UNSCOP)، والتي عهد إليها وظيفة التحقيق في سبل حلّ قضية فلسطين، بإقامة مجالس حكومية مؤقتة، واحد عربي للدولة العربية الفلسطينية وآخر عبري للدولة العبرية المزمع إقامتهما، وذلك بعد التشاور مع الأحزاب الديموقراطية والتنظيمات الجماهيرية المختلفة في الطرفين الفلسطيني واليهودي. وقد تمّ مناقشة هذا الموضوع في جلسة عقدتها اللجنة في نهاية شهر كانون ثاني من عام (1948 م) وجاء في أحد قراراتها رفض طلب الوكالة الصهيونية بأن يتم الاعتراف بها على أنها الممثل الوحيد للطرف اليهودي، إلا في حالة تقديم الوكالة تفويضًا مكتوبًا من العديد من الأحزاب والمنظمات اليهودية للجنة المذكورة من أجل الموافقة على طلبها الأول. لهذا تمّ التفاوض بين الطرف الصهيوني وممثله موشي شريت والطرف الحريدي والذي تمثل بالحاخام لفين. من شأن هذا

الأمر أن يوضح على نحو جلي أهمية موافقة أغودات يسرائيل، كما يوضح أمر التفاوض مع الوكالة الصهيونية[1]. وقد تمّ الاتفاق بين الاثنين بهذا الشأن، وجاء في مرسوم موشي شريت لرئيس لجنة الأمم المتحدة ما يلي:

> إن الوكالة اليهودية تستشير أغودات يسرائيل في جميع المسائل السياسية التي تتعلق بيهود فلسطين وغالبًا هناك تفاهم واتفاق كبيران. وقد وعدت الوكالة اليهودية بأن تقوم بكل الخطوات المطلوبة من أجل الأخذ بالنظر آراء أغودات يسرائيل جميعها قبل تقديم مشروع قانون الدستور المزمع عرضه على مجلس الدولة المؤقت[2].

جاشت مشاعر العديد من أبناء الطوائف الحريدية في فلسطين عند الإعلان عن إقامة دولة إسرائيل، وتحمست الجماهير الحريدية أكثر فأكثر عند قيام الدولة فعلاً وانتهاء الحرب بنصر إسرائيلي واضح، ما أثار مشاعر التخوف بين صفوف العديد من قيادات أغودات يسرائيل من اكتساح مفاهيم دينية مشيحانية صفوف أبناء جماهيرهم الحريديم، ودعوا إلى عدم اعتبار إقامة دولة إسرائيل «خطوة أولى نحو الخلاص» كما يظن العديد. وقد دفعت هذه المشاعر الجياشة والمتأججة في قلوب أبناء الطائفة الحريدية إلى انضمامهم إلى صفوف المقاتلين اليهود عند اشتعال الحرب[3]. وقد ظهر في صحيفة (شعريم)، الصحيفة الناطقة باسم حركة (فوعالي أغودات يسرائيل)، من يوم (1947/11/13 م) مقالاً لزعيم الحركة، الدكتور قلمان كهانا، حاول من خلاله أن يوجه دعوته لمنظمة أغودات يسرائيل إلى أن تمد يدّ العون لبناء وإنشاء الدولة اليهودية على قسم من "أرض إسرائيل"، كما وجه دعوته إلى الحريديم جميعًا لأن يشاركوا في إنشاء الدولة حتى يتسنى لهم التأثير في طابع الدولة الناشئة. وفي أعقاب ذلك شاركت الحركة إلى جانب ممثلين عن الحركات والمنظمات الصهيونية المختلفة في كتابة منشور دعا اليهود كافة إلى الانضمام إلى صفوف الجيش والانصياع

لأوامر المؤسسات الصهيونية. وجاء في رسالة كتبها حاييم جيطلر، عضو في الحركة، «إن جنود الحركة مستعدون، مثل بقية الجنود، للانصياع للأوامر والانخراط والتضحية بحياتهم من أجل حماية المستوطنات»[4]. وفي العدد ذاته من الصحيفة نشرت مقالة لأحد الحاخامات اليهود واسمه بنيامين منتس، عبّر فيه عن تخوفه من ظهور مشاكل وصعوبات لاهوتية بالعلاقة مع إقامة الدولة، من أن الشعب اليهودي يواجه تغييرات جوفاء بسبب إقامة الدولة. كما عبر الحاخام عن تخوفه من الطابع اليهودي للدولة الناشئة ومن قدرة الحريديم على الانخراط فيها، ولكنه أضاف القول إن إقامة الدولة «ليس الخلاص الكامل الذي نؤمن به . . ولكننا على يقين بأن هذه الدولة ستنقذ العديد من مئات آلاف اليهود . . ويمكننا أن نعد الدولة اليهودية بداية البداية للخلاص»[5].

اشتركت منظمة (أغودات يسرائيل) في إنشاء لجنة خاصة للدفاع عن مدينة القدس إلى جانب القوى الصهيونية الأخرى. وفي أعقاب ذلك انضم غالبية أعضاء التنظيم إلى صفوف المقاتلين اليهود. قراءة سريعة في الصحيفة الرسمية لأغودات يسرائيل (هيومن)، والتي بدأت في الصدور يوم (1948/2/11 م)، يمكننا من خلالها الكشف عن أمرين مهمين: يلاحظ من ناحية أولى التخوف من الدولة والتخبط في طابعها اليهودي؛ ومن ناحية أخرى، يلاحظ التلهف والتشوق الكبيرين من إنشاء الدولة وتعليق آمال كبيرة عليها، حتى أن الصحيفة غطت حيثيات كل المعارك والأحداث الحربية وشبه الحربية، ولم تختلف بتغطيتها هذه وبلغتها عن تلك الصحف الصهيونية العلمانية. إضافة إلى ذلك اندفعت الصحيفة للكشف عن فرحتها وسعادتها باحتلال مدينة حيفا ‹هيومن: 1948/4/23›، وفي وصفها لعملية (نحشون) ‹هيومن، 1948/4/21›، التي أدّت إلى احتلال كل القرى الواقعة في ممر أو الطريق إلى القدس، وفي وصفها الفرح لاحتلال مدينة يافا ‹هيومن، 1948/4/28، 1948/5/11› ومناطق وانتصار كتائب عسكرية

صـهيونية في مختلف جـبهات الحـرب. وعـند الإعـلان عـن إقامـة الدولة خرجت الصحيفة بعنوان رئيس «أقيمت دولة إسرائيل وتم الاعتراف بها» ‹هـيومن: 1948/5/16›، كما فعلت كل الصحف الصهيونية الأخرى. وقد ركـزت الصحيفة على أن الدولة «أقيمت طبقًا للشريعة اليهودية وإنها لا تعـد اختراقًـا للشـهادات الـثلاث» ‹هيومن: 1948/5/16›، وذلك لأن دول العالم قد اعترفت بقيام الدولة وصادقت عليها ‹هيومن: 1948/5/15›.

مـثير جـدًا للاهتمام الأوصاف التي نعتت بها صحيفة ‹هيومن› الجنود اليهود، فقد نعتتهم بأسماء توراتية ونعوت دينية واستعانت بأحداث تاريخية يهودية واستحضـرتها لوصـف الواقـع الحـالي، كمـا نعتتهم بأسماء أبطال عسـكريين اسـطوريين يهـود مـن الماضي السحيق لوصف بسالة المقاتلين الـيهود في ساحة الحرب. لقد غطت صفحات عديدة من الصحيفة دعوات للانضـمام إلى صـفوف المقـاتلين[6]، وصفحات أخرى ذات أطراف سوداء تحـت عنوان «شهداء أبناء شعبي». وبعد الانتهاء من الالتحاق الفوج الأول مـن المـتطوعين لـلمعارك، خرجـت الصـحيفة بمقالـة بقـلم هيـئة تحريـر الصحيفة جاء فيها:

> يخرج اليوم مئات من شباب القدس المؤمنين وينتظمون في وحدات خاصة إلى المهمة، . . إن تنظيم الوحدات الدينية لم يأت فقط للحفاظ على شروط الكشروت (Kosher) والدين . . إنما تنظيمها لهدف أسمى من ذلك . . لاستعادة الطابع الأصلي والقديم لشعب إسرائيل، الطابع الذي كنا نتميز به قديمًا في حروبنا ضد أعدائنا . . إن توكلهم الأساس . . هو أن يكون الربّ معهم في حربهم وينقذهم . . وقد حملوا على أكتافهم عبء استعادة الطابع الخاص لشعب إسرائيل المقاتل، سيعيدون المجد التليد <لهحزير عطاراه ليوشناه>، لتزين جيوشنا بتاج النصر الكامل . . هؤلاء الشباب، بأعمالهم وبشجاعة قلوبهم، يرفعون اسم الربّ عاليًا ويقدسونه . . سيكونون الطليعة التي

تترأس الجيش . . وعلى أيديهم سنستعيد تراث الحشمونئيم (الحشمونيين) . . وسيمشي هؤلاء الشباب وفي داخلهم هذه الروح إلى أن يتخلص شعب إسرائيل من مبغضيه كافة[7].

وبوجه عام انخرط أعضاء التنظيم المقاتلين في صفوف المحاربين وتابعت صحيفة ‹هيومن› أخبار بطولاتهم بتلهف وشوق كبيرين.

إلى جانب ذلك كان ثمة إجماع بين صفوف الحريديم جميعًا حول مسألة عدم تجنيد طلاب المعاهد الدينية. لقد حاربت أغودات يسرائيل وتنظيمات حريدية أخرى بشراسة لعدم تجنيد طلاب المعاهد الدينية وعددهم (400) طالب فقط، وأمرتهم من خلال منشور صدر يوم (1948/5/2 م) أن يرفضوا التجنيد أو التطوع إلى صفوف المقاتلين اليهود. وقد تمّ الاتفاق بين بن غوريون وقيادة المجتمع الحريدي على عدم تجنيد هؤلاء الطلاب. لم تكن أغودات يسرائيل الجسم الوحيد الذي طالب بذلك حيث انضم إلى طلبها هذا حاخامات من التيار الصهيوني ومن بينهم الحاخام الأكبر في مؤسسة الحاخامية العليا (الحاخام هرتسوغ) ومدير المعهد الديني ‹مركاز هراف›، الحاخام يعقوب موشي حرلاف[8].

إلى جانب ذلك حاول التنظيم الحدّ من سفك الدماء من خلال التأثير في مجريات الأحداث العسكرية. فعندما تبين للتنظيم وقياداته بأن "القدس في خطر" وأن خطر الموت يلوح على أبناء الحي اليهودي في القدس الشرقية، قامت المنظمة وبادرت بتسوية اشترك فيها عدد كبير من الحاخامات للاستسلام[9].

كما ظهرت مع إنشاء الدولة والإعلان عنها مشاعر تخوف وتخبط بين أعضاء التنظيم حول طابع الدولة اليهودي والروحاني ‹هيومن: 48/2/11؛ 48/2/12›، وتخوف من احتمال عدم استمرارية الحريدية فيها وذلك لأن حياة في إطار دولة يهودية يحتم على التنظيم المشاركة في صنع القرار ‹هيومن: 48/2/20›. وبرز التخوف من أن تتحول الدولة إلى (مشيحانية

كاذبـة) أو (عبادة الأصنام) ولمصطلح «روحاني قائم بحد ذاته»، والذي يمكن لـه أن يعـدّ بـين صـفوف الـيهود العلمانيين بديلاً للقيم اليهودية الدينية ‹هيومن: 48/2/20›.

لقـد وافـق التنظيم على مبادرة الأمم المتحدة بتدويل القدس، واجتمع الحاخـام دوشينسـكي مـع الوسـيط برنادوت الذي اغتاله أعضاء العصابة الـيهودية (اللـيحي) بعـد ذلـك بفترة قصيرة جدًا، بوساطة الحاخام مناحيم فـوروش، وأخـبره الأول موافقـة مـنظمة أغـودات يسـرائيل والحـركات والتنظيمات الحريدية الأخرى جميعها على هذه المبادرة.

نلاحظ أن الصحيفة حاولت جاهدة التأثير في سلوك القوات اليهودية المحاربـة وإقـناعها بـألاّ تهـتك حـرمة السـبت والمحافظة قدر المستطاع على قواعـد الكشـروت، أولاً كلامـيًا وبالحسنى ‹هيومن: 48/6/21› قبل انتهاء حصـار القـدس. وبعـد فـك الحصار اندفع الحريديم في مظاهرات صاخبة أطلـق علـيها (مظاهـرات السـبت) ‹هـيومن: 48/6/27› وكانـت هذه هي المظاهرات الأولى من نوعها في الدولة الناشئة[10].

يمكنـنا الملاحظـة مـن قـراءة سـريعة لـلمقالات المنشـورة في صـحيفة ‹هيومن› احتجاج غالبية الحريديم على قلة تمثيلهم في المؤسسات الحكومية الناشـئة وعـدم تأثيرهم في عملية اتخاذ القرار السياسي، ما أدى إلى تطرف وعدم مساومة التنظيم مع مؤسسات الدولة الناشئة. ومن ناحية أخرى فإن أجهـزة الدولـة وقـياداتها لم تـول أي أهمية لمطالب الحريديم وقياداتهم، ما أدى في نهاية الأمر إلى تزايد الهوة بين الطرفين[11]. سيتطوّر بعد ذلك توجه داخـل التنظـيمات الحـريدية المخـتلفة يأتي على شكل اعتراف بمؤسسات الدولـة والانصـياع لأوامرها، من ناحية، ولكنها سترى بها دومًا أداة يمكن اسـتخدامها مـن أجـل الحفـاظ عـلى المجـتمع الحـريدي، وستشـكك دومًـا بـالفحوى العـلماني، وسـتطوّر في هذه التنظيمات الحريدية المختلفة نظرة نفعية (اداتية) إلى الدولة ومؤسساتها، من ناحية أخرى.

إضافة إلى ذلك، حاول العديد من قيادات أغودات يسرائيل التشديد على أن دولة إسرائيل هي أداة فقط لتطوّر المجتمع الديني اليهودي، كما عبر عنها الحاخام يوسف أبراهام وولف، أحد رؤساء التيار التعليمي الحريدي (<هحينوخ هعتسمئي>/ شبكة التربية والتعليم) التابعة لأغودات يسرائيل بالكلمات التالية:

> من ناحية، فإن عدّ الدولة خلاصًا يكمن في فهم خاطئ لمفهوم الخلاص، ومن ناحية أخرى، يجب عدم التخلي عن وسائلها التقنية. يمكن لمؤسساتنا التعليمية أن تصبح مدعومة ماديًا على يد الدولة ولكن يجب عدم السماح لها بأن تسيطر عليها. إن الدولة هي مصدر مالي فقط، وعلينا ان نكون حذرين من تقبل تأثيرات من قياداتها وأساليبهم. من هذا المنطلق فقد تمّ المصادقة على دخول يهود حريديم أعضاء في الكنيست، وذلك لأن عضو فيه يستطيع أن يعمل بهدف الحفاظ على عالم التوراة والتربية والتعليم (الحريدي) أكثر من أي فرد آخر[12].

إن الانخراط في شؤون الدولة بالاستناد إلى هذا المفهوم يعدُّ خطوة إكراهية، ووظيفة ممثلي أغودات يسرائيل في المؤسسات السياسية تكمن في حماية المعسكر الديني من محاولات البطش التي تمارسها القيادات الصهيونية بالحريديم. وقد عبر الحاخام موشي شينفلد، أحد رؤساء حركة (شباب أغودات يسرائيل) عن خط مغاير[13]. لقد انتقد الحاخام المفهوم المشيحاني الذي يحاول قسم من الجمهور الحريدي في السنوات الأولى من إقامة الدولة إخضاعه للواقع الصهيوني وإقامة دولة إسرائيل. إضافة إلى ذلك احتج الحاخام على أن العديد من أبناء المعاهد العليا وفي بيوت العديد من الجمهور الحسيدي لم يترددوا في الاحتفال بيوم الاعلان عن إقامة الدولة، كما إنه احتج على أن العديد من أعضاء منظمة أغودات يسرائيل صلوا بأعين غامضة، أن تكون تلك اللحظات، لحظة الإعلان عن إقامة الدولة، "بداية الخلاص» تعويضًا عن نتائج المحرقة. مع ذلك، فقد حثّ

الحاخام الهجرة إلى فلسطين والاستيطان فيها من دون الأخذ في الاعتبار النظام السياسي القائم بها ومحاولة للتأثير في طابعه: «أن تكون إسرائيل دولة مقدسة أو لا تكون كذلك، لا سمح الله، وليكن ذلك واضحًا لأصدقائنا في المنفى بأنه كما لا يمكن الدفاع عن حدود دولة إسرائيل من الخارج، كذلك لا يمكن الدفاع عن قدسيتها من هناك»[14]. وفي مقابل ذلك فقد دعا إلى محاربة الصهيونية. إن قيادة أغودات يسرائيل رفضت هذه التوجهات المذكورة أعلاه وتضامنت مع شعور التسامي الذي اختلج في قلوب الجماهير مع قيام الدولة، الشعور ذاته الذي حذّر منه المعارضين داخل المنظمة للانخراط العقِدي الفكري في الدولة.

كان الحاخام يعقوب روزنهيم[15] الشخصية البارزة من بين قيادة (أغودات يسرائيل) التي فرضت مبدئيًا تصوّرًا إيجابيًا لقيام الدولة وعدّه حدثًا إيجابيًا في التاريخ اليهودي فوق التاريخي، كما عدّه أحد تجليات العناية الإلهية. لقد اعترض في الواقع على إقامة الدولة بسبب تخوفه من مصير المعسكر الديني داخلها، وبحث عن حلول سياسية بديلة ونشط في الحقل الدولي لمنع إقامتها؛ ولكن بعد إقامة الدولة وانخراط أغودات يسرائيل في مؤسساتها السياسية بدّل وجهة نظره وعدَّ إقامة الدولة نابعة من الإرادة الإلهية وطالب بالانخراط بها بشكل كلي:

> فقط أشخاص مصابون بخطف البصر يعدون ما يجول في هذه الأثناء . . على الأرض المقدسة نتاجًا تاريخيًا أو نتيجة لخطط وضعها بشر أو عوامل طبيعية صرفة، بدلاً من أن يعترفوا بأن ولادة الدولة اليهودية هي النتيجة فوق الطبيعية لتقديم الأضاحي [المتجسدة] في الجمهور الغفير من اليهود! من دون أدنى شك فإن عودة الجمهور اليهودي الغفير إلى أرض إسرائيل يعدُّ تجميعًا للجاليات[16] . . وهي يشكل الخطوة الأولى فقط على الطريق المتشبعة بالآلم نحو الخلاص المستقبلي، ولا يمكن تصوّر خطر أكبر من عدّ الدولة القائمة على سياسة السلاح

> خطوة أخيرة، وأكثر من ذلك، عدها جزءًا من الخلاص المشيحاني، ولا أقل خطورة هو ذلك الخطأ أو الخطيئة في تجاهل ذلك الصوت الإلهي العظيم الذي يدق آذاننا وأفئدتنا الصادر من إقامة دولة إسرائيل بعد موت ستة ملايين يهودي قديسين[17].

لقد رأى روزنهايم دور قيادة أغودات يسرائيل في «نشر حقيقة كمون الربّ تعالى اسمه في الدولة اليهودية التي تمّ إعادة بنائها»[18]، وكأن الحاخام يقول إن دولة إسرائيل هي "تجديد المعبد اليهودي" أو "مملكة إسرءيل القديمة". والمهم بالأمر أن ذلك جاء مع معارضته إقامة الدولة قبل ذلك. جاء هذا التغيير في موقفه بعد شعوره بزخم «المعجزة» في إقامة الدولة، وبعد أن تيقن بأن لا مكان لتخوفاته من الاعتداء على المعسكر الديني داخل الدولة الصهيونية. وعمليًا هذا الشعور نفسه الذي انتاب قيادة أغودات يسرائيل، خصوصًا موقف الحاخام لفين، وغالبية الجمهور الحريدي في البلاد.

بعد مناقشات ومعارضات عدة وافقت أغودات يسرائيل على بناء دستور لدولة إسرائيل، مع تصميمها على أن التوراة وحدها هي دستور "شعب إسرءيل"، ولكن جاء في تعليل الحاخام لفين بأنه يرفض أن تُحدث أغودات يسرائيل حربًا ثقافية في هذا الشأن، وعليه فإن منظمته موافقة. ولكن لم يصل أعضاء اللجنة الخاصة للدستور إلى اتفاق بشأن نصّ افتتاحية الدستور وبنوده الأخرى، ولهذا اقترح الحاخام لفين أن تقوم الكنيست بسن قوانين معينة تكوّن جميعها بعد فترة زمنية معينة نصّ لدستور. وأخيرًا تمّ المصادقة على اقتراح مشابه لاقتراح الحاخام. جاءت موافقة (أغودات يسرائيل) على هذا الاقتراح بسبب رؤيتها القوانين المتعارضة مع الدين اليهودي والتوراة قوانين «زمنية» مؤقتة، وقد كانت قيادة التنظيم على ثقة من أنه بعد فترة معينة سيتمّ تأهيل الشعب بأكمله وإعادته إلى اليهودية، وبعدها يمكن إلغاء هذه القوانين وإرساء التوراة دستورًا للدولة[19].

حثّ الحاخام لفين دومًا على التعاون مع الحركة الصهيونية، وجاء في خطابه أمام أعضاء الكنيست الأول عام (1949 م) في أول جلساته، أن إقامة دولة إسرائيل هي تجسيدًا للمشيئة الإلهية:

لقد نشأت وقامت دولة إسرائيل من خلال تجلي المعجزات. لقد شهدنا أكبر المعجزات، المعجزة التي وقعت في زماننا وأمام أعيننا. عظيمة هي طرق الرعاية الإلهية، ولقد أُنعم علينا، بعد خراب المنفى، البدء في تجميع الجاليات . . تتلخص رؤيتنا (أغودات يسرائيل) في أن بيت إسرائيل ليس كباقي بيوت الأغيار، وأن دولة إسرائيل ليست كباقي الدول، إنما شعبنا هو شعب واحد، شعب أخصّ <عام سغولاه>، شعب الربّ. لهذا فإن دولتنا أيضًا مغايرة ومختلفة في ماهيتها ورسالتها ونظام حياتها عن باقي دول العالم" . . لهذا فإن الاستمرار في هذا التطوّر رهن بإيماننا الذي لا يتزعزع، وذلك فقط عن طريق تأسيس دولتنا بموجب روح تراث إسرائيل، بروح توراتنا وأنبيائنا. كما هو الحال في جميع الأحزاب الدينية الحريدية فإن السلطة والقضاء والقانون «بموجب رؤيتنا» هم للربّ وحده، الربّ مليكنا، الربّ القاضي بيننا، والربّ مشرعنا. لهذا فإننا سنكافح من أجل تحويل توراة الربّ لتكون القوة الموجهة والمنظِمة لحياة الفرد والعموم وحياة المجتمع في دولة إسرائيل . . حقًا فقد غفل العديد من إخواننا في ألفي عام شتاتنا منبته ومنشأه، جوهر كيانهم، ومازالوا في الوقت الحالي بعيدين عن الاعتراف بالفكرة الأبدية [التي تتلخص في أن شعب إسرائيل هو] شعب الربّ، شعب التوراة. لهذا فإن تركيبة الاستيطان <يشوف> وتركيبة الكنيست في هذه الساعة لا يمكنهما أن يقيما الدولة على أرضية دستور التوراة الأبدية بكامله. مع ذلك فقد قررنا الانضمام إلى هذه الحكومة التي عرضها بن غوريون أمامكم ليلة أمس. إن المسوغات التي دفعتنا إلى الانضمام إلى

الائتلاف (الحكومي) عديدة وهي: 1) إن البرنامج الذي تمّ الاتفاق عليه يحتوي على خطوط عريضة لإقامة الدولة، لهجرة الجماهير الغفيرة ولاستيعابهم، سياسة خارجية حكيمة ومتعقلة، سياسة اقتصادية متزنة واستقرار أمني للدولة، إلى جانب العمل الصادق لإحلال السلام الحقيقي؛ 2) لقد أمّنا لأنفسنا على كل حال مطالبنا الدونية (الممكنة)، والتي من دونها لم نكن مخولين للانضمام لهذه الحكومة، ومطالبنا هي: الحفاظ على قدسية السبت وأعياد إسرائيل في كل المناطق في الدولة، والحفاظ على شروط (الكوشير) في كل مؤسسات الدولة، حكم ذاتي شامل في الشؤون التربوية والتعليمية في إطار التيارات المعترف بها، منح جميع الاحتياجات الدينية لجميع سكان الدولة، والأهم من ذلك هو أن تكون أحكام التوراة هي القوانين الوحيدة التي على أساسها يتمّ البتّ في شؤون الأحوال الشخصية للسكان اليهود في الدولة. علينا ألاّ نغفل أننا حتى هذه اللحظة مازلنا محاطين من قريب وبعيد بمبغضين يخططون لعرقلة تقدمنا ولادخالنا إلى مأزق لا خروج منه. يتوجب علينا حيال هذا الواقع أن نوحّد كل القوى في الدولة والأمة. إننا نؤمن أن الحكومة والكنيست لن يتخذوا قرارات تتعارض مع قوانين التوراة، مع أن جميع أعضاء الحكومة قد قطعوا على أنفسهم مسؤولية جماعية مشتركة . . ولكن أرى ضرورة أن أعود إلى ما قلته سابقًا لزملائي بأن في نظر التوراة ودين إسرءيل فإننا قد أقسمنا قديمًا على جبل سيناء، وليس هناك أي مؤسسة في الدنيا تستطيع أن تفرض على أي فرد يهودي عهدًا يتناقض مع هذا القَسَم الأبدي[20].

لا يمكننا الخروج بعد قراءة هذا الخطاب إلا باستنتاج واحد وقاطع وهو أن أغودات يسرائيل، الممثل الأكبر للطائفة الحريدية في البلاد وخارجها، قد عدت نفسها جزءًا لا يتجزأ من السجال والنشاط الصهاينة، مع اختلاف بعض الأوجه والتصوّرات.

يجب الإشارة هنا إلى أن فروع أغودات يسرائيل في الولايات المتحدة عأرضت بشدة هذه النزعة المشيحانية التي اكتسحت أغودات يسرائيل حتى أنها طالبت الأمم المتحدة أن يكون لها ممثل في لجان الأمم المتحدة وذلك لأنها لا تعترف بتمثيل دولة إسرائيل كل اليهود في العالم. وفعلاّ فقد كان لهذا الفرع ممثل في مجلس المجتمع والاقتصاد في الأمم المتحدة وممثل آخر في منظمة (اليونسكو)[21].

تعاقبت أحداث عديدة في الساحة الإسرائيلية، خصوصًا داخل أروقة الكنيست، منذ بداية سنة (1952 م) تركت إثرا بالغًا في نظرة وتعامل الحريديم وتنظيماتهم مع الدولة الناشئة ومؤسساتها. جاءت مسألة إصرار الحزب الحاكم (مباي) والحكومة على تجنيد الفتيات في الجيش (1952 م) وتجنيد طلاب المعاهد الدينية وقانون العودة (1958 م) لتدفع بالأحزاب الدينية والحريدية إلى خارج الائتلاف الحكومي. كما خفتت النشوة التي اكتسحت المجتمع الحريدي، كما أشرنا من قبل، ما أدى في نهاية الأمر إلى "العودة" إلى أرض الواقع الذي ينطوي على صراع وجدلية دائمين مع الحركة الصهيونية ومؤسسات الدولة الناشئة.

نبعت المواقف السياسية داخل المعسكرات المختلفة داخل تنظيم أغودات يسرائيل من الاعتبارات العقِدية والتصوّرية الفكرية لدولة إسرائيل، أي: التصوّرات والمفاهيم الدينية للدولة. ويمكننا تلخيص هذه المواقف في ثلاثة معسكرات دينية:

1) معسكر (فوعلي أغودات يسرائيل أورشليم/ فاغي) الذي عدّ الحركة الصهيونية عدوة ومعادية للمعكسر الديني. وقد تمّ الموافقة على الاشتراك السياسي في اللعبة السياسية الإسرائيلية من منطلق «إنقاذ الطريد» (المعسكر الحريدي) من مطارده (الحركة الصهيونية)، وتحولت بعد سنين قليلة إلى جزء لا يتجزء من معسكر تنظيم أغودات يسرائيل.

2) معسكر (شبيبة أغودات يسرائيل) الذي عد الصهيونية خصمًا ذا مفاهيم مناقضة لمفاهيمها، إلا أنَّه يمكن التعاون معها لإعمار الدولة مع الحفاظ على نقاط تماس متواضعة على الصعيد السياسي. وقد دعا هذا المعسكر إلى الاشتراك في الحياة السياسية والمشاركة في تشكيل الحكومة بهدف الحصول على مكاسب سياسية واقتصادية لمنفعة المجتمع الحريدي.

ويمكننا القول: إن هذين المعسكرين (المعارضين لمنظمة أغودات يسرائيل) قد عدّا دولة إسرائيل إطارًا أو كيانًا أقامه بشر، ولا معنى ديني أو فوق طبيعي له، وبأن لا علاقة له بتاتًا بعملية الخلاص، وأنه فقط أداة جاء لتسّهيل حياة اليهود.

3) المعسكر المركزي في (أغودات يسرائيل)، والذي يتألف من قيادة التنظيم وحركة فوعلي أغودات يسرائيل (فاي)، عدّ دولة إسرائيل كيانًا تمّ إقامته بفضل الإرادة الإلهية، وإذا تضمنت فحوى دينيًا ملائمًا، يمكن لها أن تمارس دورًا هامًا في تأهيل الشعب لقدوم الخلاص المشيحاني. فكما هو الحال في جميع التنظيمات الحريدية الأخرى كذلك الأمر من وجهة نظر هذا المعسكر. فقد ميّز غالبية أعضاء هذا المعسكر دولة إسرائيل من الحركة الصهيونية. ولكن خلافًا للأطر التنظيمية الحريدية الأخرى فقد رأت أغودات يسرائيل في الحركة الصهيونية خصمًا إيدولوجيًا يمكن التعاون معة على أساس مصالح مشتركة.

1/6) بين أوطوبيا حريدية واستراتيجية عملية

اشـتهرت أغـودات يسرائيل في فترة الاستيطان، قبل قيام الدولة، بأنها حركة سياسية تعمـل من خارج الهستدروت الصهيونية؛ وعُرفت في دولة

إسـرائيل عـلى أنهـا حـزب سياسـي يسـعى إلى جني ثمار مادية للمعسكر الحريدي، ولا علاقة له بالأمور السياسية والأمنية والاقتصادية الأخرى. وقد عدّهـا الجهـاز السياسـي الصـهيوني والمجتمع الإسرائيلي قبل قيام الدولة وبعـده كيانًا سياسيًا ذي إطار مفاهيمي عقائدي واحد متجانس. إلا أنَّ هذا الادعـاء خاطـئ كليًا، كما حاولنا الكشف عن ذلك من قبلُ، حيث أقيمت أغـودات يسـرائيل عـام (1912 م) بوصـفها إطـارًا تنظيمـيًا شـاملاً يضم العديـد مـن التـيارات والتصـوّرات العقِديـة والدينية والطائفية المختلفة والمتناقضـة أحيانًا. وقد عرّفت نفسها عند إقامتها بأنها (هستدروت عالمية) أي: أنهـا تنظـيم شامل لعدة حركات وتيارات وتنظيمات مختلفة، والقاسم المشـترك بيـنهم جميعًا هو مواجهة العقدية الصهيونية والحدّ من اكتساحها الفـئات الحـريدية. فقد احتوى هذا التنظيم على حريديم من شرقي أورُبة تبنوا أسلوب حياة ديني منعزل عن المحيط غير اليهودي، وحريديم من غربي أورُبة قاموا بدمج الدراسة الدينية بالعمل الدنيوي، كانوا أقلية في البداية، مع أن ممثلي هذا التيار قادوا التنظيم، وأبناء الطائفة اليهودية الذين سكنوا فلسطين حتى بداية الهجرات الصهيونية الأولى.

كذلـك ظهرت خلافات عميقة بين أعضاء وقسم كبير من قيادات هذا التنظيم في مسائل عدة منها السياسية والفكرية والدينية.

إلى جانـب هـذه الخلافـات في الآراء بـين قـيادات وأعضـاء أغـودات يسـرائيل فقـد طـرأ عـلى التنظـيم تغـييرات عديـدة في مواقفه: فقد تأثر بالنشـاط الصـهيوني وبـالواقع السياسـي العـالمي، خصوصًـا فـيما يتعلق بالتعريف السياسي لفلسطين «أرض إسرائيل». زدّ على ذلك التغيير الإثني والاجـتماعي الـذي طـرأ في أعقـاب الهجـرات الحريدية إلى فلسطين: فقد انضــم إلى التنظـيم، خصوصًـا في بدايـة الثلاثينـيات، عـدة فـئات إثنـية واجتماعـية حـريدية تركـت أثـرها الـبالغ في مواقـف التنظيم من الحركة الصهيونية ونشاطها الاستيطاني.

مـع الإعـلان عن إقامة التنظيم، جاء في أحد إعلاناتها الأولى بأنها تعدّ نفسها منظمة دينية خيرية لا أطماح سياسية لها، ولا علاقة لها بمسألة «أرض إسـرائيل» حيـث تعـد الأخـيرة مكانًـا جغرافيًا واستراتيجيًا، وليس مكانًا مقدسًـا له خصـائص مـميزة وإلهـية. وقـد صـرح العديد من قادتها في تلك الفترة بأنها تعارض أي نشاط استيطاني جماعي في «أرض إسرائيل»، وذلك لإيمـانهم بـأن الخـلاص سـيأتي بفعل معجزة مشيحانية، ولأنه محرّم شرعًا على اليهود العمل من أجل التسريع في الخلاص.

ولكـن ازديـاد قـوة الحركة الصهيونية الاقتصادية والسياسية وتعزيزها للاسـتيطان في فلسـطين أثار جدلاً داخل التنظيم والمطالبة المتزايدة بالحاجة إلى خلـق علاقـات وتعـاون مـع الحركة الصهيونية على أساس نفعي غير عقِـدي أو فكـري ديـني. جـاءت هـذه المطالـب غالبًا من معسكر الحريديم الألمـان والبولنديين الذين هاجروا إلى فلسطين وقاموا بتعزيز فرع التنظيم في فلسـطين في العشـرينيات. ومـن أجـل الحفـاظ على الوحدة داخل إطار التنظـيم سمحـت القيادة بالمبادرة إلى تعزيز النشاط الاستيطاني في فلسطين، وذلك بوصفه مبادرات شخصية وليست جماعية. وقامت الحركة الصهيونية بتمثـيل الشـعب الـيهودي في فلسطين أمام هيئات الانتداب البريطاني في فلسـطين مـا دفع قيادة أغودات يسرائيل إلى المطالبة بهذه الوظيفة، أو على الأقـل تمثـيل اليهود الحريديم. ومع توقّد صراع القوى هذا بين المؤسسات الصـهيونية وأغـودات يسـرائيل، أصـبحت «أرض إسرءيل» عمليًا المسألة الرئيسـة في جـدول أعمـال وأهـداف هذا التنظيم، مع عدم تغيير برنامجها الرسمي.

مـن أجـل الحفـاظ على التنظيم وحدة واحدة وعدم إقحام تيار أو قسم معين من أعضائه إلى الانفصال، قام التنظيم بعدم التقرير في مسائل مهمة ومـلحة جـدًا مـثل موقـف الحركة من الاستيطان في فلسطين، وموقفها من هـدف الحـركة الصهيونية والذي تلخص في إقامة دولة لليهود على أرض

فلسطين. وقد استمر هذا الحال حتى منتصف الأربعينيات حيث تحولت قيادة التنظيم إلى الحاخامات برويير وبلوي ولفين.

وعمليًا فقد قامت قيادة أغودات يسرائيل العالمية بتغيير توجهاتها السياسية والفعلية وتصرفاتها وسلوكها ومواقفها العملية قبل تغيير مواقفها على الصعيد العقِدي والفكري. نقصد بذلك أن التغيير السياسي الذي طرأ على سلوك قيادة التنظيم جاءت قبل التغيير العقِدي والفكري. تعاونت أغودات يسرائيل فعليًا مع الحركة الصهيونية منذ منتصف الثلاثينيات. وتعاونت قيادة التنظيم ونسّقت مواقفها مع قيادة الحركة الصهيونية في اجتماعهم مع أعضاء اللجان البريطانيا المختلفة حول مسألة التقسيم عام (1937 م)، وتعاونوا جنبًا إلى جنب في المعارك السياسية على الساحة العالمية. كما ظهرت صراعات عديدة داخل التنظيم منذ نهاية الثلاثينيات حول مسألة التعاون مع الحركة الصهيونية، ما دفع في نهاية المطاف العديد من أعضائها إلى الانفصال انفصالاً كليًا عن التنظيم وإقامة تنظيمات وحركات خاصة بهم (مثل نطوري كارتا). لذلك نشهد تعزيز التعاون بين الحركة الصهيونية وأغودات يسرائيل بعد هذا الانفصال وتخلصها من الأعضاء المناهضين بشدة للنشاط الصهيوني.

يعدُّ الحاخام لفين، قائد أغودات يسرائيل عند قيام الدولة، مؤسس التوجهات النفعية (البراغماتية) للتنظيم، كما سنلمسها لاحقًا في عمل التنظيم. فقد هدفت هذه النفعية إلى تغيير الطابع العلماني للدولة إلى طابع ديني صرف يتجسد في «دولة توراتية».

لقد مني المعسكر الديني اليهودي بثلاث مواقف دينية حول نظرته لدولة إسرائيل، كل منها عبّر عن موقف ديني مغاير، إضافة إلى معسكر تمسك بالموقف البراغماتي الصرف[22]:

1) يَعِدُّ التيار الصهيوني الديني ظهور الصهيونية أنها «بداية الخلاص/ <اتحلتا دغئولا>»، وهو يعبِّر عن تصوّر ومفهوم

مشيحاني للدولة، بوصفه خطوة إيجابية نحو التمهيد للخلاص. وقد تطوّر وتبلور هذا الموقف في فكر الحاخام أبراهام كوك، والذي شغل منصب الحاخام الأكبر منذ إقامتها في عام (1919م) وحتى مماته عام (1935 م).

2) «بداية تجميع الجاليات/ <اتحلتا دقيبوتس غلويوت>»، وقد شاع هذا الموقف بين أعضاء أغودات يسرائيل خصوصًا عند قائدها الحاخام لفين. وقد جاء هذا التعبير للإشارة إلى أن للدولة دورًا إيجابيًا في المراحل الأولى للتمهيد للخلاص. ويقف في صلب هذا الموقف عدُّ الدولة الصهيونية ملجًا لليهود الفارين من مبغضيهم في أورُبة. وتعزز هذا الموقف على نحو خاص بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية والكشف عن نتائجها على صعيد اندثار وقتل الملايين من اليهود.

3) «إعاقة قدوم الماشيّاح/ <عقبتا دمشيحا>»، وهو تعبير يشير إلى الموقف الذي يرى الحركة الصهيونية وإقامة دولة إسرائيل مرحلة الحضيض، وفقًا للتصوّر المشيحاني التقليدي، والذي يتلخص في أن اليهود سيحاولون بكل جهدهم أن يتخلصوا من يهوديتهم وأن يتمثّلوا بالأغيار وأن يصبحوا مثلهم. لهذا السبب لم ينخرط هذا التيار في العمل السياسي في الدولة، ولم يتقبل أي خدمات منها. وتجسد هذا الموقف في منظمة (هعيداه هدتيت) وحركة (نتوري كارتا) و(جماعة ساتمار)، كما ذكرنا من قبل.

إلى جانب هذه المفاهيم الدينية الثلاث تبلورت نظرة نفعية للدولة تتلخص في نزع أي صفة دينية عن الدولة أو الحركة الصهيونية، وتعدُّ الدولة كيانًا علمانيًا ودنيويًا صرفًا لا علاقة له البتة بعملية الخلاص.

خلاصة الأمر أن أغودات يسرائيل، كيفما تطوّرت مفاهيمها منذ إقامة الدولة، لم تعدّ إقامة دولة إسرائيل خطوةً مناقضة لعملية الخلاص. أما أسباب تحفظاتها تجاه الدولة فناتج من طابعها ومميزاتها ومعالمها العلمانية،

وبسبب الصعوبة اللاهوتية في تفسير إقامتها على يد الحركة الصهيونية العلمانية بالذات، وليس على يد حركة دينية.

جاء في أحد إصدارات التنظيم، والتي تلخص تطوّره التاريخي، بأن هدف أغودات يسرائيل في الاشتراك في الحياة السياسية في إسرائيل ينقسم إلى اثنين: تأمين المصالح والاحتياجات المادية للمجتمع الحريدي، ويتلخص الهدف الثاني في التصوّر الأوطوبي والهدف الأسمى الذي جاء للتأثير في طابع الدولة وتحويلها إلى دولة شريعة أو **"دولة توراتية"** محض، كما نستنتج من الاقتباس التالي:

> لقد أخذت أغودات يسرائيل على عاتقها ما يلي: الإصرار على أن تقوم جميع أوجه الحياة الجماهيرية في دولة إسرائيل على روح التوراة؛ المطالبة ببعض الامتيازات المادية البسيطة للمجتمع المتدين من أجل المحافظة على حياة توراتية خالصة؛ العمل الدؤوب على تعزيز تأثير التوراة في الأرض المقدسة من أجل الوصول إلى الهدف الأخير والذي يكمن في تغيير الجو الروحاني وتحويل سلوك الشعب إلى سلوك قائم على فرائض التوراة. لهذه الأسباب مجتمعة قررت أغودات يسرائيل منذ قيام الدولة إلى الاشتراك على نحو فعّال في انتخابات الكنيست لتحقيق أهدافها المذكورة أعلاه بطرق سياسية وذلك عن طريق الانخراط في الدولة[23].

إن التغييرات التي طرأت على أغودات يسرائيل كانت تدريجية. فقد تحوّلت مسألة «أرض إسرائيل» ودولة إسرائيل على نحو تدريجي إلى إحدى الأهداف المركزية للتنظيم. أما الحركة الصهيونية، خصم التنظيم على الصعيدين العقِدي الفكري والسياسي، قد أحدث ربما عن غير قصد، تغييرات في الوعي والمفاهيم التصورية والعقِدية الفكرية والدينية في المعسكر الحريدي المتمثل في أغودات يسرائيل[24]، في الفصول القادمة.

أنتج نشاط أغودات يسرائيل في مواجهتها للحركة الصهيونية على مدار ثلاثة عقود من الزمن مفهومًا مركّبًا يتألف من «أهداف آنية» يمكن تحقيقها من خلال الدولة بنظامها السياسي العلماني الحالي، والتي تنطوي على نظرة ترى الدولة مجموعة من المؤسسات والأجهزة المختلفة[25] لا علاقة لها بالمقدس أو بالمحور الميتافيزيقي، ومن «أهداف نهائية/ أوطوبيا» تهدف إلى تحويل دولة إسرائيل إلى دولة شريعة «دولة توراتية» لخدمة «شعب التوراة». لقد أتاح هذا الفصل بين الأهداف المهمة الفرصة أمام (أغودات يسرائيل) وفئات حريدية أخرى الانخراط في العمل السياسي في دولة إسرائيل والتعامل مع مؤسساتها، كما أنه انسجم بشكل كبير مع المعضلة التي واجهها حاخامات التيارات الحريدية والدينية على صعيد لاهوتي مع حقيقة إقامة دولة «يهودية» علمانية[26]. فبينما عدّ التياران الصهيوني الديني والفئات الحريدية المعادية للصهيونية (مساتمار وآخرون) الصهيونية ودولة إسرائيل ذات معنى وإسقاطات دينية، ذاتًا إيجابية ‹اتحلتا دغؤولا/ بداية الخلاص› وذاتًا سلبية ‹اتحلتا دغلوت/ بداية الشتات›، طوّرت غالبية الفئات الحريدية و(أغودات يسرائيل) على رأسهم مفهومًا يعد دولة إسرائيل أداة سياسية واقتصادية وملجأ لجموع اليهود المطاردين. بكلمات أخرى فقد نظر غالبية الحريديم إلى دولة إسرائيل من خلال المحور الأرضي وليس الديني. إلا أنَّ الأمر في نظرنا أكثر تعقيدًا من ذلك، ويرتبط أشد الارتباط بمفهوم «<غلوت>/ الشتات» والمعاني التي ارتبطت به وتطورت في البلاد منذ أن اشتدت علاقة غالبية الحريديم مع المؤسسات الصهيونية[27].

لقد أطلق الباحث الإسرائيلي مناحيم فريدمان على المجتمع الحريدي الذي تطوّر منذ إقامة دولة إسرائيل اسم «مجتمع طلاب»، ويقصد بهذه التسمية المجتمع الحريدي في إسرائيل الذي يرسل جميع أبنائه إلى التعليم في المعاهد الدينية[28]. يعبر هذا المصطلح عن ظاهرة غير اعتيادية لمجموعة

أو شريحة اجتماعية كاملة تقوم الغالبية المطلقة من رجالها بتخصيص حياتهم للتعليم الدائم ولا يعملون شيئًا آخر عدا ذلك. هذه الظاهرة، كما سنرى لاحقًا، هي المصدر الأساس لغالبية الظواهر التي تميز المجتمع الحريدي في عصرنا، وتعدّ مهمة جدًا من أجل فهم عميق لتطوّر المجتمع الحريدي في البلاد.

يدعي فريدمان أن ظاهرة «مجتمع الطلاب» هي ظاهرة جديدة وحديثة العهد لم يشهدها العالم اليهودي في السابق، وأن بداية ظهورها كانت مع إنشاء الدولة فقط[29]. لقد كان اليهود في كل مراحل تاريخهم يعملون لمعيشتهم ولإعالة عائلاتهم، وجزء صغير من الطلاب كان يستمر في دراسته في المعاهد الدينية اليهودية إلى جانب عملهم. وفي أحيان نادرة كان أغنياء الطائفة تتعهد بالانفاق على هذا الجزء الصغير من الطلاب طوعيًا. ومنذ مطلع سنوات الخمسين من القرن العشرين بدأ المجتمع الحريدي في توجيه أبنائه جميعًا إلى معاهد دينية للتعلم، ولم يعيروا أهمية لمؤهلات الطالب. فقد كان على جميع الطلاب التوجه إلى المقاعد الدراسية في المعاهد الدينية. جاءت هذه الخطوة لسببين رئيسيين:

أولهما أن خراب واندثار العالم الحريدي في شرق أورُبة في ظلّ المحرقة النازية قاد إلى دمار العالم التوراتي الغني من معاهد دراسية دينية وطلاب وطوائف، والتي نشأت وتطوّرت خلال مئات السنين في شرقي أورُبة وغربيها. صمم الحريديم الذين أُنقذوا من ألسنة نيران المحرقة النازية وهاجروا بعدها إلى فلسطين إلى إقامة عالمهم الحريدي من جديد على تراب فلسطين. ولأن عدد الطلاب الذين درسوا في المدارس الحريدية (جهاز التربية والتعليم الخاص للحريديم) كان قليلاً جدًا نسبيًا وقد بلغ عددهم حوالي سبعة آلاف عند إنشاء الدولة. لهذا ومن أجل إنجاح مشروعهم وجّهوا جميع هؤلاء التلاميذ والطلاب إلى المعاهد الدينية لتكملة دراستهم على أمل تخريج أفواج كبيرة من حاخامات ورجال دين حريديم. وقد علل

رجال الدين والقيادة الحريدية هذه الخطوة بأنها محاولة للحفاظ على «نُجاةٍ كمن أُنقذوا من لهب الحريق»[30]. ويتلخص السبب الثاني للانعزال الحريدي في المعاهد الدينية بأن ذلك هو الحلّ الأمثل بنظرهم في مواجهة الأقلية الحريدية في فلسطين وفي دولة إسرائيل لإغراءات العالم العلماني. وقد كان وقع هذه الإغراءات العلمانية والصهيونية شديدة جدًا على أفئدة الشباب الحريديم، كما عبّر عنها أحد قادة حركة (شباب أغودات يسرائيل)، باسم موشي شينفلد، حين ادعى في أيلول عام (1950 م) بأن شباب حريديم يتلهفون منذ سنين طويلة للتضحية والبسالة كما هو الحال لدى شباب الحركة الصهيونية، وبأن المُثُل والفاعليّة الصهاينة، خصوصًا بصيغتهما التي تمّ التعبير عنها في عصابة (الليحي)، أدّت إلى انتقال العديد من الشباب الحريديم خاصةً إلى تلك العصابة وإلى حضن الحركة الصهيونية عامة[31]. لقد رأى شينفلد أن الوسيلة الأنجع للحدّ من انتقال العديد من الشباب الحريديم إلى المعسكر الصهيوني العلماني هي إقامة «طلائعية حريدية» شبيهة بتلك الصهيونية، إلا أنَّها تختلف عنها كونها تجمع بين الفاعليّة والطلائعية والدين. وقد تجسدت تلك الرغبة في فكرته لإقامة كيبوتسات حريدية ومنظمة شبيبة للشباب الحريديم. وبالفعل فقد بادر إلى إقامة نواة عسكرية حريدية أطلق عليها (ناحال حريدي) وإقامة مستوطنة زراعية سنة (1950 م) باسم (كوممِيوت) (راجع ملحق المستوطنات والتجمعات السكنية الحريدية). إن كلمة <ناحال> هي اختصار لثلاث كلمات عبرية تعني: شبيبة طلائعية مقاتلة، وقد تمّ الإعلان عن إقامتها في داخل الجيش الإسرائيلي منذ منتصف الستينيات واستمرت حتى منتصف السبعينيات (1974 م) حيث تمّ الإعلان عن التخلي عنها بسبب قلة المسجلين للانضمام إليها[32]. إلا أنَّه تمّ انشاؤها مجددًا في كانون الثاني عام (1999 م). المقصود بإقامة نواة عسكرية حريدية على شكل (ناحال حريدي) هو توجيه تلك الفئة من طلاب المعاهد الدينية الذين

فشلوا في دراستهم الدينية إلى وحدة تابعة للجيش ومنعزلة كليًا عن الوحدات الأخرى حيث يتسنى لهم الحفاظ على جميع الشروط والعبادات الدينية، مثل تقديم طعام حلال (كاشر) بإشراف ديني وعدم مخالطتهم النساء ومنحهم أمكنة خاصة ووقتًا كافيًا للعبادة والصلاة.

جاءت ظاهرة «مجتمع الطلاب» حلّاً أوجدته القيادة الحريدية لمقاومة التهديد والاكتساح العلمانيين، ويتجسد في خلق المعاهد الدينية كدفيئة حافظة للشباب الحريديم تحجبهم عن محيطهم «العلماني» والثقافي والمادي. ويضاف إلى ذلك طبعًا هدف خلق قيادات دينية شابة مؤهلة لخوض معركتها من أجل استنساخ نفسها مستقبلاً. أحد أهم الأهداف التي يذكرها لنا الباحث مناحيم فريدمان من إقامة هذه المعاهد تتلخص في كونها تعرض "بديلاً طلائعيًا وبطوليًا حريديًا للخيار الصهيوني"[33]. إلى جانب "طلائعية" (شباب أغودات يسرائيل)، فقد تحولت شخصية الطالب في المعاهد الدينية إلى "شخصية طلائعية وبطولية ذات مكانة دينية واجتماعية رفيعة، وذلك لأن هذه الشخصية قوية جدًا لا تقلّ، وربما تفوق قوة الشخصية وبسالة الجندي في المعركة". يعتقد بعض المراقبين بأن عدد طلاب المعاهد الدينية الحريدية الذين منحوا إعفاءً من الخدمة العسكرية في عام (1999 م) زاد عن (30000) بينما بلغ عددهم عام (1948 م) حوالي (400) طالب فقط[34].

وافق بن غوريون على تأجيل، وعمليًا إعفاءً نحو (400) طالب حريدي في سن الخدمة الإجبارية من الخدمة العسكرية ، وذلك من بين (7000) تلميذ وطالب في جهاز التربية والتعليم الخاص للحريديم ولكن الأكثرية منهم كانوا تحت سن التجنيد، عدا (400) طالب، وذلك من أجل عدم اثارة غضب بين أوساط الحريديم، ولأن عددهم كان قليلاً جدًا. زدّ على ذلك بأن بن غوريون كان يخشى أن تثير قيادة الحريديم ضجة ويعارضوا إنشاء الدولة أمام لجنة الأمم المتحدة الخاصة بتقسيم فلسطين (UNSCOP)

الأمر الذي من شأنه ضعضعة الموقف الصهيوني «الموّحد». ولهذا فقد بعث بن غوريون برسالة، أطلق عليها لاحقًا (مستند الوضع القائم) (راجع الملحق)، إلى قيادة أغودات يسرائيل يتعهد فيها مبدئيًا بتلبية مطالبهم عند قيام الدولة على صعيد الأحوال الشخصية والمحافظة على مكانة الشريعة اليهودية في الدولة وعدم المس بالأوامر والفروض الدينية وقضايا دينية أخرى(35).

هناك سبب آخر ساعد على نحو كبير في تطوّر وإقامة «مجتمع الطلاب» في المجتمع الحريدي، ويكمن في أن القيادة الصهيونية أعلنت مباشرة بعد إعلان الأمم المتحدة عن إنشاء دولتين واحدة يهودية وأخرى فلسطينية، بأنها تعترف بجهاز التربية والتعليم الحريدي (الخاص) الأمر الذين يلزم الدولة بتمويله كليًا. وقد أدى هذا الاعتراف إلى توسيع وتعزيز هذا الجهاز وخلق أمكنة عمل كثيرة للحريديم.

وكما اختلجت أفئدة الجماهير الحريدية في فترة الإعلان عن قيام الدولة بنشوة مشيحانية، كذلك فقد جاء انتصار الجيش الإسرائيلي في حرب الخامس من حزيران (1967 م)، واستوقد لهيب هذه النشوة والتي يمكننا لمسها في خطابات الممثلين الحريديم في أروقة الكنيست الصهيوني، والتي وصفت الجنود الإسرائيليين بأنهم «جنود الربّ»، على غرار أحد أسماء الربّ الواردة في اسفار التوراة المختلفة: «ربّ الجنود»، ووصف أعمالهم على أنها «مقدسة». جاء في معرض خطاب ألقاه ممثل أغودات يسرائيل في الكنيست، الحاخام مناحيم فورش، مباشرة بعد انتهاء حرب الخامس من حزيران (1967 م)، بأن انتصار الجيش الإسرائيلي هو عمليًا «إحدى التجليات الإلهية التي جاءت لنصرة شعبه»، وبأن دماء الجنود اليهود التي أريقت إنما هي "دماء مقدسة"، وبأن الربّ يقصد «إراقة دماء أولئك القديسين الأكثر قداسة من بيننا»، وذلك ليعظم «غاياتنا وانتصاراتنا»(36).

وعند قراءتنا لخطابه لا يمكننا عدم الخروج بانطباع شديد حول تضامنه

وتضامن المجتمع الذي يمثله في دولة إسرائيل وتشجيعه للاستمرار في هذه الطـريق (الاحتلال) والعمل على جذب يهود العالم إلى البلاد. وقد جاء في معرض خطابه ما يلي:

أود في مستهل كلمتي أن أؤدي واجبي، واجب جميعنا، وأنا على ثقة بأن جميعكم يشاركني الرأي بأن علينا أن نشكر ونمجد الربّ، تبارك وتعالى اسمه، والذي أرانا آيات ساطعة، [والتي جاءت] لتقضي على أعدائنا، ولإنقاذنا من إبادتنا، لا سمح الربّ، ولإخراجنا من الظلمات للنور العظيم. من بقدرته تعداد بطولات الربّ التي شهدناها بأم أعيننا في هذه الأيام عندما قام مبغضونا للفتك بنا وقد أنقذنا القدوس تبارك اسمه من بين أيديهم . . ؟.

إن صلواتنا وآمالنا . . هي أن تستمر هذه الروح السامية التي رفعت شعب إسرائيل إلى هذه المرتبة الجليلة. طوبى للشعب المطمئن، طوبى للشعب الذي ظفر بأبناء مقاتلين كالذين [يقاتلون] في صفوف جيش الدفاع الإسرائيلي، طوبى للشعب الذي يهوه هو إلهنا. كلنا، . . نعترف بأن يهوه هو الذي حارب من أجلنا.

وقـد جـاء أيضًـا في معرض حديثه عن الجنود اليهود الذين سقطوا في الحرب ما يلي:

. . عن ذلك قال هزوهار (كتاب صوفي يهودي قديم) إن دماء القديسين هي ذاتها التي تراق في معارك إسرائيل. من دون [إراقة] دماء قديسين لا يمكن الوصول إلى غاياتنا التي طالما حلمنا بالوصول إليها . . لأن دماءهم هي دماء مقدسة، دماء الأبناء، دماء آباء العائلات، هي ذاتها التي كانت سبب وصولنا إلى هذه الغايات العظيمة. لقد حققنا مكاسب كبيرة، ونحن اليهود نؤمن ونتطلع إلى [أحداث] عظيمة أخرى ستحصل. في هذه اللحظات بالذات، بعد انتصاراتنا العظيمة هذه، فإننا نرى

> بأن قمة انتصاراتنا هي تحرير حائط المبكى. إلام يرمز حائط المبكى؟ إنه المكان الذي لم تغادره أبدًا الروح الإلهية؛ إنه الحائط الوحيد الذي تبقى لنا وتنقصنا الحيطان الأخرى.
>
> أوّد أن أوجه جملة واحدة لك، وزير المالية. إنك قمت بمهمة عظيمة، مهمة تاريخية. لقد رأيت بأم عينك بأن لنا جبهة، جبهة عظيمة ومباركة. إننا لسنا وحدنا ولسنا منعزلين. إن شعب إسرائيل حيّ . . علينا أن نعترف بأننا قد أضعنا على أنفسنا فرصة نهضة وتلهف اليهود في الشتات لنأتي بهم إلى هنا ليساعدوا في بناء الدولة وفي إقامة المصانع التي نحن بحاجة ماسة إليها . . فإن وقعنا في خطأ علينا إصلاحه. نجتهد جميعنا، وكل حسب قدراته، أن نجذب هؤلاء اليهود من أجل أن تكون هذه اللهفة لهفة فاعلة . .
>
> إخواني الأعزاء، علينا الاستمرار في معرفة كيفية توظيف هذه اللهفة التي تجتاح كل بني إسرءيل. علينا أن نضمن بأن وعينا في كمون التوّقد المقدس في كل نفس يهودية سيستمر في الوجود وسيسلك في هذه الطريق. إن هذه اللهفة، وعينا بأننا شعب عظيم، شعب ربه هو يهوه، هي التي ستخلدنا إلى الأبد[37].

مع هذه المشاعر الدينية القومية المتوّقدة في مثل هذا الخطاب لممثل المجتمع الحريدي إلا أنَّ شدة تأثير هؤلاء الممثلين في الكنيست مازالت حتى نهاية العقد السابع ضئيلة جدًا وقد اقتصرت مكاسبهم على تخصيص بعض الميزانيات المتواضعة لمجتمعهم والحرص على عدم إقدام الحكومة أو الكنيست على سنّ قوانين تمس مجتمعهم الحريدي. ولم نشهد محاولات لهؤلاء الممثلين التأثير على نحو بالغ في فئات المجتمع الإسرائيلي غير الحريدي. وعلى ما يبدو، وكما يعتقد غالبية الباحثين في هذا المجال، فإن ذلك لم يعنيهم أبدًا. إلا أنَّنا نعتقد، استنادًا إلى بحثنا هذا بأن هذا الادعاء لا يصح على وجه التحقيق البتة. فإن عدم إقدام الأحزاب الحريدية في التأثير في اتخاذ

القـرارات في جمـيع الأمـور غـير الدينـية وفي الأمـور الـتي لا تمس مباشرة المجـتمع الحـريدي ينـبع في رأيـنا مـن الشعور بالهامشية وعدم نجاعتها أولاً، ومن الشعور بأنهم لا يخدمون الدولة والمجتمع لهذا فلا حقّ لهم التدخل في شؤونهما[38]. زد على ذلك بأن عدد أعضائهم جميعًا لم يتعد ستة المقاعد، ما عـدا في الانـتخابات الأولى حيـث اشـتركت الأحـزاب الدينية جميعها إلى جانـب (همـزراحي) في قائمـة (الجـبهة الدينية الموحدة) حيث فازوا بستة عشـر مقعـدًا (راجـع القائمة). وقد اشترك حزب (همزراحي)، وهو حزب (المفدال) لاحقًا، في جميع الائتلافات الحكومية حتى عام (1977 م) حيث تمّ اسـتبدال الحـزب الحـاكم لأول مـرة ("الانقـلاب") مـنذ إقامة الدولة من حـزب (مفـاي) بجمـيع تسـمياته اللاحقة (حزب العمل، المعراخ وغيرها) لحزب حيروت (الليكود لاحقًا).

قائمة توزيع الأصوات الأحزاب الدينية

في الانتخابات للكنيست: (1949-1999)

العام	المفدال/ همزراحي/ هفوعيل همزراحي	فوعلي أغودات يسرائيل	أغودات يسرائيل	شاس	آخرون	النسبة المئوية	مجمل المقاعد
1949 عدد المقاعد	==		==	==	52,982 *16	12,19	16
1951 عدد المقاعد	56,730 10**	11،194 2	13,799 3	==	==	11,89	15
1955 عدد المقاعد	77,936 11	سوية مع أغودات يسرائيل	39,839 6	==		13,80	17
1959 عدد المقاعد	95,581 12	سوية مع أغودات يسرائيل	45,569 6	==		14,56	18
1961 عدد المقاعد	98,786 12		37,178 6	==		15,43	18
1965 عدد المقاعد	107,966 11		39,795 6	==		14,07	17
1969 عدد المقاعد	133,238 12		44,002 6	==		14,78	18
1973 عدد المقاعد	130,349 10	سوية مع أغودات يسرائيل	60,012 5	==		12,15	15
1977 عدد المقاعد	160,787 12		58,652 5	==		13,90	17
1981 عدد المقاعد	95,232 6		73,312 4	==	تامي 44,466 3	11,8	13
1984 عدد المقاعد	73,530 4	موراشاه 33,287 2	36,079 2	63,605 4	تامي 31,103 1	11,46	13
1988 عدد المقاعد	89,720 5	سوية مع أغودات يسرائيل	102,712 5	107,709 6	ديجل هتوراه 34,279 2	15,3	18
1992 عدد المقاعد	6		86,167 ***4	129,347 6			
1996 عدد المقاعد	240,271 9		98,655 ***4	259,759 10			23
1999 عدد المقاعد	140,307 5	هئيحود هلئومي 100,181 4	125,741 ***5	430,676 17		24,08	31

7) نحو صياغة واقع صهيوني جديد: المجتمع والأحزاب الحريدية (1977-2001م)

«ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان»

(التثنية 8: 3)

«لتحفظ ما أنا موصيك اليوم . . احترز من أن تقطع عهدًا مع سكان الأرض التي أنت آتٍ إليها لئلا يصيروا فخًّا في وسطك، بل تهدمون مذابحهم وتكسرون أنصابهم وتقطعون سواريهم»

(الخروج 34: 11-13)

أحد أهم الإسقاطات بعيدة المدى للانقلاب في الخريطة السياسية في إسرائيل (1977/5/17 م) وانتقال الحكم ولأول مرة منذ إقامة الدولة من حزب العمل، بأسمائه السابقة المختلفة، إلى حزب حيروت (الليكود)، تتلخص بالدرجة الأولى في تعزيز قوة الأحزاب السياسية الحريدية في

عملية صنع القرار في السياسة الإسرائيلية. لقد مارس في السابق جزء من الأحـزاب الدينـية دورًا هامشيًا في الائتلاف الحكومي في إسرائيل، وعمليًا فإن حزب (المفدال) كان الوحيد الذي اشترك في الائتلافات الحكومية دومًا، بيـنما لم تشـترك الأحـزاب الدينـية الأخـرى في أي ائـتلاف مـنها، ما عدا السنوات الثلاث الأولى حتى (1952 م) منذ الانتخابات الأولى للكنيست في عـام (1949 م) حيـث اشـتركت جميع الأحزاب الدينية في قائمة واحدة (الجبهة الدينية الموحدة) في الائتلاف الحكومي. تجلّت هامشية حزب المفدال في الائـتلاف الحكومـي في مطالـبهم المتواضـعة شـرطًا للائـتلاف، وقـد اقتصـرت هـذه المطالـب على القضايا الدينية. ومع عدم اشتراك الأحزاب الحـريدية في الائـتلافات الحكومية حتى انقلاب عام (1977 م) إلا أنَّها في حقـيقة الأمـر نالـت بعـض المكاسب المادية لمؤسساتها التعليمية والدينية، خلافًا لقوانين اللعبة السياسية في إسرائيل والتي تقضي بأن الأحزاب غير الممـثلة في الحكومـة لا تسـتطيع مبدئيًا تحقيق أي مكاسب لجمهور ناخبيها. ينـبع هـذا الشـذوذ عـن قوانين اللعبة من مصادر عدة أهمها هو تعاطف المجـتمع الإسـرائيلي برمـته مع المجتمع الحريدي وتضامنه معه، مع امتعاضه الكبير من أسلوب حياتهم وعدم اشتراكهم الفعّال في الخير العام (public good). إن مصـدر هـذا الـتعاطف والتضامن هو تلك الثنائية المتأصلة في الحـركة والعقديـة الصـهيونيتين في نظـرتهما للـتاريخ وللـتراث الديـني الـيهودي. زدّ عـلى ذلـك حقيقة أن مصدر العديد من المفاهيم الصهيونية المركـزية والتكوينـية يقـوم عـلى مفاهـيم دينية يهودية صرف[1]، والاقتناع الـباطني في المجـتمع الإسـرائيلي عامة وعلى صعيد النخبة السياسية خاصة بـأن الحـريدية هـي تجسـيد للـيهودية الخالصـة، بمعـنى أن الحـريدية هـي اسـتمرارية للـيهودية التاريخـية والـتراث الـيهودي الديـني[2]، وعليه يجب التعامل معها مصدرًا وركيزة للشرعية الدينية التي تقوم عليها الدولة. جاء في معرض خطاب أحـد الباحـثين اللامعـين في اليهودية أمام هيئة رسمية،

اجتمعت عام (1997 م) في مبنى رئيس دولة إسرائيل لتمنحه جائزة الدولة على أبحاثة في تاريخ اليهودية، وقد ضمت هذه الهيئة رئيس الحكومة ورئيس الدولة ورئيس المحكمة العليا وكبار رجال الدولة في إسرائيل، القول إنه على العلمانيين الإسرائيليين التخلي كليًا عن فكرتهم «الخاطئة» بأن «اليهودية الحقة» تتمثل في الحريدية. وأضاف مفسرًا بأن الحريديم لا يملكون سلطة الحق في احتكار اليهودية دينًا وتراثًا، وعمليًا فإن الحريدية وقوتها في إسرائيل هي نتاج هذه الفكرة الخاطئة التي مازالت تهيمن على العلمانيين في إسرائيل[3]. وقد أطلق الباحث على الحريدية التي نشأت في دولة إسرائيل اسم «الحريدية المتسلّطة»، للدلالة على ذلك الشكل الديني الذي يقوم وينمو على مبدأ الإكراه وليس على مبدأ الحوار والتبادل. وقد أضاف القول «إن المعضلة التي لا أستطيع فهمها تتلخص في أن المعسكر العلماني في إسرائيل، ذلك المعسكر الذي يهيمن هيمنة كلية على الأجهزة التعليمية والفكرية في الدولة، يعادي المعسكر الحريدي ويمقت كليًا أسلوب حياته وأساليبه في العمل في الدولة، ولكنه في ذات الوقت مازال يقبل ومن دون أي تحفّظ ادعاء الحريديم المتطرفين الأساس بأنهم هم، وليس غيرهم، الممثلون لليهودية الحقة. يجمع الطرفان، العلماني والحريدي، على نحو صريح على مبدأ بعيد كل البعد عن الحقيقة بأن ليس هناك يهودية، ولم تكن يهودية في السابق، غير تلك اليهودية في صيغتها الحريدية المتطرفة التي نعهدها اليوم»[4]. وقد حثّ الباحث العلمانيين في إسرائيل قراءة ودراسة تاريخهم والبحث في الدين اليهودي لأنه جزء لا يتجزء من تراثهم ومن ثقافتهم. ويعتقد الباحث بأن «الحريدية العنيفة والمتسلّطة التي نقف أمامها اليوم ما هي إلا نتاج وثمرة مباشرة لقرارات سياسية وثقافية اتخذتها الغالبية العلمانية في دولة إسرائيل»[5]. يضيف الباحث أيضًا القول إن المجتمع الحريدي في إسرائيل هو «محصلة ومنتوج صقلته خمس عشرة معركة انتخابية لم يحصل المجتمع الحريدي من خلالها

عـلى أكثر من عُشر الأصوات. إذًا فإن الواقع الحريدي الأشكنازي هو ثمرة خلقته الغالبية العلمانية في الدولة». ويحذر الباحث المجتمع الإسرائيلي من خطر المجتمع الحريدي لأنه لا يحتكر فقط تفسير التراث والتاريخ اليهوديين وإنما يسعى أيضًا إلى «صقل وإقرار وجهة الحاضر والمستقبل»[6].

كذلـك يفسـر الباحـث الصـراع الحـاد القـائم الـيوم بين العلمانيين والمتديـنين في المجـتمع الإسـرائيلي على أنه نابع من الاقتناع الداخلي عند العلمانـيين بـأن "الـيهودية الحقـة" هـي تلك الحريدية ذاتها، ولهذا فإنهم يبـتعدون عـن يهوديـتهم وعـن تراثهم ويَرَوْن المجتمع الحريدي عدوًا يهدد مسـتقبلهم في هـذه الديار. ويتوصل الباحث إلى نتيجة مفادها أنه وبسبب هـذا التطور الأخير فإننا نشهد في الآونة الأخيرة تعزيز ظاهرة الاستقطاب في العلاقـات بـين المتدينين والعلمانيين، الأمر الذي يفسر برأيه استفحال هـذه الظاهـرة في الفـترة الأخـيرة، بشـكل وبدرجـة لم نشهد لهما مثيل في الماضي[7].

كمـا نلاحـظ، لقـد تجاهل الباحـث، وبحق، قوانين اللعبة السياسية في الحـياة البرلمانية الديموقراطية، كما هي في النظام السياسي الإسرائيلي، التي تمـنح قـوة سياسية عظيمة لأحزاب صغيرة، مثل أحزاب الحريديم، خصوصًا في حالة أو خارطة حزبية تتعادل فيها قوى الحزبين الكبيرين وعليه تمنح قوة مـناورة سياسـية لأحـزاب صـغيرة. نتج عن زيادة القوة السياسية للأحزاب الحـريدية زيـادة في إرادتهـم في الـتأثير في مجمـل حـياة المواطـنين، حيث لا يكتفون اليوم بجني الثمار والمصالح المادية لفئاتهم الحريدية فقط، كما كان في السـابق، وإنما يبحثون أيضًا عن أساليب يستطيعون من خلالها تغيير أوجه عـدة في المجـتمع الإسـرائيلي. لا يـرى الباحث بأن التغيير في ميزان القوى الحزبـية هي ذاتها التي تقف خلف تعزيز مكانة وقوة الأحزاب الحريدية في إسـرائيل، إنمـا يـرى أن الاقتـناع «الداخلـي» لـدى غالبية الإسرائيليين بأن الحريدية هي التمثيل الصرف والأصيل لليهودية التاريخية هو السبب

الأكثر تأثيرًا. لقد غفل على الباحث أن مصدر هذا «الاقتناع الداخلي» لدى الشريحة العلمانية هو تلك الثنائية المتأصلة في الصهيونية حول مسألة نظرتها إلى الدين والتراث اليهوديين. إضافة إلى ذلك، نعتقد بأن هذا «الاقتناع الداخلي» إنما يعزز حقيقة وجود تلك الدوافع التي تقف خلف إرادة الأحزاب والجمهور الحريديين في تعزيز قوتهم للتأثير على مجمل حياة المواطنين وأخيرًا تغيير طابع الدولة لتصبح «دولة توراتية» وتقوم على أسس الشريعة اليهودية. وكما لاحظنا في الفصل السابق، فإن أحد الأهداف المركزية للأحزاب والمنظمات الحريدية من دخول معترك الحياة البرلمانية في إسرائيل هو محاولة التأثير في الطابع الثقافي والديني في المجتمع الإسرائيلي. لذلك فإن تعزيز إرادة الحريديم للتأثير في الوجه العام للمجتمع اليهودي في إسرائيل غير مرتبط بمثل هذا «الاقتناع الداخلي». إن صهيونية الباحث وامتعاضه الشديد من الحريدية والحريديم قد أعميا بصيرته عن التفكير أو في طرح مثل هذه التفسيرات. نعتقد بأن هدف الباحث يتلخص في التركيز على مسألة تفسير تحفّظ الشريحة العلمانية في المجتمع الإسرائيلي على يهوديتهم والكشف عن أسباب تغربهم منها. وقد جاء نداء الباحث هذا في وقت يقوم العديد من اليهود العلمانيين بدراسة التاريخ والديانة اليهوديين من منطلقات مختلفة، ثقافية، روحانية، علمية أو علمانية. فإننا نشهد في العقد الأخير ظهور أنماط جديدة من التديّن في المجتمع الإسرائيلي، خصوصًا في الوسط العلماني والصهيوني الديني، والتي تأتي في سياق عالمي يميل إلى تأويلات دينية معينة (صوفية في غالب الأحيان) منذ بداية سبعينيات القرن العشرين. ومن الملفت للانتباه أن هذا المدّ، أو الميل إلى خلق أنماط جديدة من التديّن في جميع المجتمعات (وخصوصًا الغربية منها) تزامنت مع ظاهرة انهيار الثقة في العلم والتفسيرات العلمية للطبيعة. ويؤكد لنا أحد الباحثين (ديفيز) المتخصص في فلسفة العلم وتاريخ تطوره بأن مثل هذا التحوّل قد أخذ يقوّض

الخطاب المنطقي أو العلمي في المجتمعات الغربية، من جهة، ويعزز النزعات والتفسيرات فوق الطبيعية ابتداءً من منتصف القرن العشرين[8].

ونشهد في العقدين الأخيرين ظاهرة إنشاء العديد من المعاهد والكليات والمدارس في المجتمع الإسرائيلي التي تعرض على المواطنين العلمانيين برامجها التعليمية المتخصصة في التراث الديني والتاريخ اليهوديين من منطلقات مختلفة، ابتداءً من منطلقات صهيونية ونهاية بمنطلقات صوفية صرفة[9]. والمثير للاهتمام في هذا السياق أن باحثين من أمثال هذا الباحث الإسرائيلي المذكور، يوسيف دان، قد تخصصوا في السابق في اليهودية والتاريخ اليهودي ليمدوا العقدية الصهيونية بفحوى وعمق دينيين وتاريخيين أكثر، ويعززوا بهذا أواصرها، وعليه فإنهم قد حاولوا، عمليًا، تحويل التاريخ والدين اليهوديين إلى صهاينة، ولكن الحريدية وخطابها الديني يقف عقبة في طريقهم نحو تحقيق مثل هذا الهدف. إن باحثين مثل مارتين بوبر وغرشوم شلوم وبن تسيون دينور، وغالبيتهم من العلمانيين، قد مدّوا فعلاً الحركة والعقدية الصهيونيتين بالأساس والفحوى الدينيين. وأخيرًا، فإن نداء الباحث للشريحة العلمانية في إسرائيل يتلخص في دعوتهم للعودة إلى التراث الديني وأن يتواصل معه ويحوّله إلى ثقافة تعزّز هوية أفرادها والمجموع اليهودي في البلاد وفي الخارج. لهذا فإن مقالة هذا الباحث لا تخلوا من الدوافع العقديّة الأمر الذي قد أعمى بصيرته عن البحث الحقيقي والعلمي عن أسباب هذا التحوّل الحاصل في المجتمع الإسرائيلي.

تعد المفاوضات حول تشكيل الحكومة عام (1977 م) نقطة تحوّل بالغة الأهمية على صعيد تعزيز قوة تأثير الأحزاب الحريدية في السياسة الإسرائيلية الداخلية والخارجية، حيث وجد الحزب الحريدي ‹أغودات يسرائيل› والحزب الصهيوني الديني (المفدال) أنفسهم في حالة تسمح لهم بالتأثير البالغ وفي موقف عظيم يمكنهم بالمطالبة بتأثير أكبر، ليس فقط من

حيث توزيع الميزانيات المختلفة، وإنما أيضًا من حيث التأثير في هوية المجتمع والدولة في إسرائيل.

لقد حصل حزب حيروت في هذه الانتخابات على (45) مقعدًا وأصبح بذلك الحزب الأكبر ولم يكن بحاجة إلى الأحزاب الدينية لتشكيل حكومته. ولكن تلخص هدف مناحيم بيغن، زعيم الحزب الحاكم، في أن يجمع في حكومته أكبر عدد ممكن من الطوائف والفئات اليهودية، خصوصًا تلك التي وقفت في السابق معارضة الحكومة، هذا إضافة طبعًا إلى الميول الدينية الرومانسية في حزب حيروت وتقربها الكبير من الخطاب الديني والجمهور اليهودي التقليدي. لذلك سعى بيغن إلى ضمّ الأحزاب الدينية، أغودات يسرائيل والمفدال، إلى حكومته على الرغم من الشروط الكبيرة التي وضعتها هذه الأحزاب شرطًا لدخولهم هذا الائتلاف. استوعبت حينها القيادة الحريدية قوتها الكبيرة الكامنة ووافقت، بعد سنين طويلة من جلوسها على مقاعد المعارضة البرلمانية، على الانضمام إلى الائتلاف الحكومي. من بين هذه الشروط والمطالب كان مطلب منح تصريح لجميع طلاب المدارس والمعاهد الدينية اليهودية بتأجيل خدمتهم العسكرية. عمليًا كان هذا التصريح هو إعفاء من الخدمة. وقد منح مثل هذا التصريح أو الإعفاء في السابق فقط لقسم منهم. أما النتيجة العددية لمثل هذا التصريح فكانت على النحو التالي: تمّ منح حوالي (800) إعفاء سنويًا، في حين أن جميع الذين تمّ منحهم مثل هذا الإعفاء حتى عام (1977 م) كان (8247). من خلال هذا الشرط عظم بشكل كبير جدًا عدد المعفَيْن من الخدمة العسكرية من بين الحريديم: ففي عام (1997 م) بعد (20) سنة منذ هذه التسوية الجديدة، أصبحت نسبة المعفَيْن من الخدمة من داخل المجتمع الحريدي حوالي (8٪) من إجمالي فوج المجندين، أي حوالي (3200) شاب. وقد بلغ عدد الحريديم الذين تمّ منحهم مثل هذا الإعفاء، منذ الاتفاق على هذه التسوية الجديدة وحتى عام (1999 م) أكثر من (30 ألف) شاب[10].

إضـافة إلى ذلـك اسـتطاعت أغـودات يسرائيل الحصول على إعفاء لجميع الفتـيات اللاتـي يعلنّ أنهن متدينات، بينما كان الاجراء قبل ذلك أن كان عـلى كـل فـتاة تطلـب إعفاء كهذا أن تنجح في امتحان خاص لهذه الغاية. إضـافة إلى هـذه المكاسـب فقـد تمكنـت أغودات يسرائيل أيضًا من تعيين ممثـلها شـلومو لورنـتس على رئاسة لجنة المالية في الكنيست، تلك اللجنة التي تعتبر أحد أهم اللجان ذات الصلاحيات الواسعة والتي تصادق وتمنح ميزانـيات لأطـر وجمعـيات ومشـاريع ووزارات. رفضت أغودات يسرائيل تقـبل أي منصـب وزاري وذلـك لأنهـم يرفضـوا أن يمـثلوا أو يـتحملوا مسـؤولية في عملية اتخاذ القرار في الدولة العلمانية. كما حصلت أغودات يسـرائيل عـلى عهـد بسـنّ مجموعـة مـن القوانين الدينية مثل قانون يمنع الاجهاض لأسباب اجتماعية ورفاهية، وقانون آخر يشترط موافقة جميع أبناء العائلة لتشريح جثة فقيدهم، وقانون آخر يمنع شركة الطيران الحكومية (آل عال) من الإقلاع بعد حلول السبت.

لقـد كـان هـذا هـو التعـبير الأول لإحسـاس الحـريديم الثقة بالنفس وبـأنهم جـزء قوي ومؤثر في شؤون الدولة. بعد تجربتهم في هذا الائتلاف الحكومـي سيسـعون وسـيطالبون، كمـا سـنلاحظ لاحقًا، وخلافًا لما كان في الماضـي، الـتأثير عـلى السـاحة الإسـرائيلية العامـة وعـلى وجـه المجـتمع الإسـرائيلي على جميع الصُّعد: الثقافية والسياسية والتشريعية والقضائية، وبكـل ثقة وحزم. إلا أنَّ هذه الحالة الجديدة ستخلق لاحقًا نوعًا جديدًا من المجـتمع الحـريدي، والـذي مـازال يتأثر بالثقافة الإسرائيلية المهيمنة. بتعبير آخـر فـإن هـذه الحالة الجديدة إنما تشير إلى عملية جدليّة، لن يسلم المجتمع الحريدي من هذه الحال الجديدة، ولربما تكون هذه العملية هي الأكثر أهمية الـتي تمـر عـلى المجتمع الحريدي في هذا القرن والتي يمكن تلخيصها بعبارة «أسـرلة المجـتمع الحـريدي». فبيـنما كـان هذا المجتمع منعزلاً في السابق عن المجـتمع الإسـرائيلي وعن ثقافاته وأسلوب حياته ومعتقداته المختلفة، فإنه

الآن وكنتيجة لهذه الحالة الجديدة يتأثر شيئًا فشيئًا بالهوية الإسرائيلية وما تحملها من ثقافات ومعتقدات وأسلوب حياة وتفكير.

أما على صعيد الفئة المتماثلة مع التيار الصهيوني الديني فإن الوضع مختلف حيث إنهم حاولوا دومًا ومنذ ظهورهم على الخريطة السياسية الصهيونية والإسرائيلية، منذ بداية القرن العشرين، التأثير في هوية المجتمع الإسرائيلي وأوجهه وتوجهاته الثقافية والسياسية، على الرغم من عدم التعبير الجلي عن هذا التأثير أو عن هذه الرغبة في التأثير، والتي تنبع من منطلقات عقدية ودينية، كما رأينا في عقيدة حركة (همزراحي) وعالمها الديني. لقد تمّ التعبير عن هذه الإرادة أو الرغبة في التأثير بشكل واضح للمرة الأولى في حكومة رابين الأولى (1974–1977 م) عندما أنشأ بعض من الشباب المنتمين إلى التيار الصهيوني الديني حركة باسم (غوش أمونيم) ولم يترددوا في مواجهة قوات الأمن الإسرائيلية، لأول مرة في تاريخ هذا التيار، وذلك من أجل الضغط على الحكومة لتلبية مطلبهم الأساس في الاستيطان في الأراضي المحتلة عام (1967 م). وقد اشترك في هذا المطلب أيضًا عدد كبير من شباب حزب المفدال كان على رأسهم زبولون هامر ويهودا بن مئير. جاء هذا التحوّل في السلوك السياسي للتيار الصهيوني الديني تعبيرًا عن إرادة هذا التيار التدخل في أكثر في القضايا السياسية الكبرى، خلافًا لما كان متبعًا في السابق حيث اقتصر عملهم وتدخلهم في الكنيست وفي الحكومة على القضايا الدينية الصرفة. جاء هذا التغيير في مواقف وسلوك التيار الصهيوني الديني بعد الانقلاب داخل حزب المفدال في أعقاب حرب حزيران (1967 م)، حيث تمرّد شباب الحزب، زبولون هامر وبن مئير وآخرون، على قيادة الحزب التقليدية ما أدى أخيرًا إلى تهميش دور الأخيرة[11]. تكمن إحدى أهم نتائج هذا الانقلاب في تغيير سياسة الحزب وتوجهاته للمجتمع وللدولة الإسرائيلية ودور الحزب في التأثير فيهم. لقد أصرت القيادة الشابة للحزب على حقها في

التأثير في طابع الدولة وفي توجهات المجتمع الإسرائيلي السياسية والدينية. ظهر هذا الاتجاه الجديد أيضًا حين تمّ تفاوض حزب المفدال مع حزب حيروت على تشكيل الحكومة في عام (1977 م) حيث طالب المفدال بوزارة التربية والتعليم أيضًا، إضافة إلى وزارات الداخلية والأديان. يعدُّ هذا تحولاً كبيرًا لأن المطالبة بوزارات الداخلية والأديان يمكن أن تفهم على أنها مطالبة للتأثير في قضايا الأحوال الشخصية (موضوع "ديني") والتأثير في عملية اتخاذ القرار بشأن المصالح المادية (ميزانيات) لصالح المتدينين في إسرائيل؛ أما المطالبة بوزارة التربية والتعليم، والتي تعد من أهم الوزارات وأشدها تأثيرًا في المجتمع الإسرائيلي من حيث تربية الجيل الصاعد ومن حيث الميزانيات الكبيرة المخصصة للقضايا الثقافية، فإنها عمليًا مطالبة تعكس هذا التوجه الجديد الواثق بنفسه والذي يهدف إلى التأثير في جميع نواحي الحياة في الدولة والمجتمع وليس اقتصاره على أمور دينية وحسب.

من الخطأ عد تعزيز قوة تأثير الأحزاب الدينية في إسرائيل والزيادة الكبيرة في مطالبهم المادية والأخرى نتيجة فقط لزيادة قوة تأثيرهم في الخريطة السياسية في الكنيست، حيث إنه ثمة عوامل عميقة أخرى وقفت وراء هذا التحوّل وتتجسد في تعزيز ثقة المجتمعين الحريدي والمتديّن الصهيوني في إسرائيل بنفسه في مواجهة المجتمع الإسرائيلي العلماني والمؤسسات الحكومية[12]. خلافًا للاعتقاد السابق الذي قام على القناعة التي يمكن تلخيصها بضرورة وأحقيّة التيار العمالي أو الاشتراكي، ذلك التيار الذي أقام الدولة بمؤسساتها المختلفة وقاد الشعب اليهودي وأتى به إلى «صهيون»، الانفراد في بلورة طابع الدولة والمجتمع الإسرائيليين، فقد جاء توجه شباب المفدال الجديد تعبيرًا عن إرادتهم في الحدّ من هذه القناعة وتقويضها. نظر هؤلاء إلى الأمور نظرة مغايرة، وعمليًا فإنهم لم يعترفوا بتفسير التيار العمالي والحزب الحاكم للتاريخ الصهيوني وادعوا بأن

طلائعية الصهيونية الحقّة هم من الحاخامات وليسوا على شاكلة هرتسل العلماني والذي طالما حاول الاندماج بالأغيار. لهذا فإنهم بمطالبتهم هذه بالاشتراك في التأثير في طابع وهوية المجتمع والدولة في إسرائيل إنما يحاولون زعزعة الأساس العقدي للصهيونية العمالية «العلمانية» واستبدالها بصهيونية دينية. لقد أثمرت هذه المحاولات في نهاية الأمر إلى عزل الحزب الحاكم والحدّ من هيمنته في انتخابات الكنيست سنة (1977 م)، وإلى تعزيز قوة تأثير الأحزاب والحركات الدينية الصهيونية وتغلغل السجال الديني شيئًا فشيئًا إلى الشريحة العلمانية في المجتمع الإسرائيلي. إضافة إلى ذلك نشهد كذلك تحوّلاً في خطاب التيار الصهيوني الديني واتهامه التيار العمالي الصهيوني بخيانة الرسالة الصهيونية «الحقّة» والتخلي عنها، وادعاء هذا التيار الصهيوني استلامه هذه الرسالة والاستمرار بها قدمًا. إذا ما تعمقنا في هذا السجال الجديد وحاولنا أن نعيده إلى سياقه وإلى مفاهيم هذا التيار الأساس، التي توقفنا عندها في الفصل الرابع، سيتضح لنا معنى هذا التحوّل على نحو جلي. إن إحدى المفاهيم الأساس التي تقف في صلب الأرضية العقدية للتيار الصهيوني الديني هي ذلك المفهوم الذي جاء به الحاخام أبراهام كوك، والذي يتلخص في أن الربّ قد خصّ الشريحة العلمانية من بين اليهود لأن يقوموا بالنشاط الصهيوني أداةً رئيسة لتمهيد قدوم المشياح. ومع إنشاء الدولة وتجميع العديد من اليهود في الأرض المقدسة فقد انتهى بهذا عمليًا دور الشريحة العلمانية والمؤسسات التي أقامتها، مثل محكمة العدل العليا، على سبيل المثال، وبدلاً من ذلك يجب أن يتلقى "الأتقياء المؤمنون الرسالة والمضي قدمًا نحو المرحلة الثانية من الخلاص"، تلك المرحلة التي «باتت ممكنة بفضل اللتقاء الشعب اليهودي قلب يهودا والسامرة التوراتي»، كما صاغها كوك الابن، الحاخام تسفي يهودا كوك،[13] وسنتوقف عند هذه المسألة لاحقًا بإسهاب.

سنشـهد تعزيـز سجال التيار الديني الصهيوني الجديد هذا على نحو كبير جـدًا مـنذ بدايـة الثمانينـيات وحـتى يومـنا هـذا، ووصـل ذروته في منتصف التسـعينيات، وتجسـد في مقـتل رئـيس الحكومـة يتسـحاق رابين، ذلك القائد الصـهيوني الذي «خان» الشعب اليهودي باعتقادهـم، وحاول أن يتخطى حدود المهـام الإلهية التي تمّ إسنادها إليه. في مقابل هذه التحوّلات تطلعنا مجموعة من الباحـثين على حقيقة تزعزع ثقة المجتمع الإسرائيلي بمؤسسات حكومية كانت في السـابق تمـارس دورًا مركـزيًا في بلورة الهوية السياسية والثقافية للمجتمع الإسـرائيلي، كمـا أنهـا كانـت تحظـى بـثقة واسعة بين الجمهور. نلاحظ هذا الـتحوّل عـلى وجـه التحديد بين صفوف الشبيبة الإسرائيلية (راجع القائمة التالية).

المؤسسة/الهيئة	حريديم	متدينين	تقليديين	علمانيين	الإجمالي
الجيش الإسرائيلي	75	87,5	92,5	92	90
الجهاز القضائي	32,5	76	76	75	72
جهاز الشرطة	53	68,5	72	72	70
البرلمان (الكنيست)	21	41	42,5	37	38
الاعلام	13	19	33,5	44	36
مؤسسات دينية	79	77	57	26	45
معدل الثقة	40	54	55	50,5	51,5

قائمة: ثقة أبناء الشبيبة في إسرائيل بمؤسسات وهيئات الدولة والمجتمع
(المصدر: ‹شاحر إيلان، حريديم باعم [حريديم م ض: ميزانيات، تملص ودياسة القانون]›، القدس: كيتر، (2000)، لائحة ‹المواقف رقم 4، ص 128›).

إضـافة إلى ذلـك فقـد كشـف عـدد من الباحثين في العقد الأخير مدى تفشـي ظاهـرة معاداة المجتمع الحريدي لمؤسسات الدولة ونظامها السياسي، ومحاولـة العديـد مـن الحاخامـات مـنح شرعية دينية لمثل هذه النزعات بين جمهورهـم. كمـا وجـد الباحثون أن هذه الظاهرة تتفشى على نحو دائم بين جميع الشـرائح الاجتماعـية والإثنـية في المجتمع الإسرائيلي، إلا أنَّها تظهر بوضـوح وملفـت للـنظر في المجـتمع الحـريدي وبـين صفوف الشبيبة. فقد أظهـرت الإحصـاءات أن فقـط (40٪) من المجتمع الحريدي يثق بمؤسسات

الدولة المختلفة [راجع قائمة ثقة أبناء الشبيبة]، وأن مقدار أقل يوافق على «حكومة ديموقراطية» في حالة عدم الموافقة على سياستها [راجع قائمة دعم مواقف ديموقراطية]،

الموقف	حريديم	متدينين	تقليديين	علمانيين	الإجمالي
يجب ان تكون دولة إسرائيل دولة شريعة يهودية	64	19	4	-	8
دولة إسرائيلهي دولة لليهود فقط	76	56	43	28	38
تأييد لحكومة ديموقراطية حتى في حالة عدم الموافقة مع سياساتها	39	59	67	73	67

قائمة دعم مواقف ديموقراطية حسب سلم التدينفي المجتمع اليهودي في إسرائيل (مقدار مئوي)
(المصدر: شاحر إيلان، حريديم باعم [حريديم م ض: ميزانيات، تملص ودياسة القانون]، القدس: كيتر، (2000 م)، لائحة ‹المواقف رقم 3، ص 128›).

1/7) تحوّلات باطنية داخل المجتمعين الإسرائيلي والحريدي

شـهد المجـتمع الإسـرائيلي مـنذ بدايـة السـبعينيات أزمـة هويـة عـلى الصـعيدين الفـردي والجمـاعي وصـلت ذروتهـا في منتصف الثمانينيات، الأمـر الـذي يفسـر شـيوع الأدبـيات التي تعالج موضوع الهوية الشخصية والهويـة الجماعـية داخـل المجـتمع الإسرائيلي وظهور هويات فردية وجماعية إثنية بديلة للهوية الإسرائيلية (الصبرا) الذي، وكما أسلفنا، بدأت الحركة الصهيونية في بلورتها منذ نشأتها. بينما حاول غالبية العلمانيين، خصوصًا الشـباب مـنهم، ومـازالوا يحـاولون، البحـث عـن هويـتهم الشخصية في ثقافـات شـرقية ذات طـابع صـوفي وغـير ذلك، ويسافرون إلى شرقي آسيا وقسـم كبير منهم يلتحقون بطوائف دينية أو شبه دينية أو يتبنّون توجهات ديـنية صوفية مصدرها من الديانات الشرق آسيوية أو المصرية القديمة، كما يحـاول الـبعض الآخر البحث عنها في التراث الديني اليهودي. وقد توقف العديـد مـن الباحثين عند هذه المسألة[14]، راح جزء منهم إلى تفسيرها من خـلال حقيقة تعزز قوة الأحزاب الدينية في إسرائيل على الأساس المنطوي عـلى أزمـة الهويـة الشخصية والجماعية.[15] ولكن تبقى نقطة التحوّل أو

التجسيد الرئيس في حقيقة تعزيز قوة تأثير الأحزاب الدينية منذ دخولها في الائتلاف الحكومي في عام (1977 م). فبينما يمكن رؤية هذه الحقيقة نقطة تحوّل، يمكن أيضًا عدها تجسيدًا أو مؤشرًا لهذا التحوّل الجوفي أو الباطني داخل المجتمع الإسرائيلي. إلا أنَّنا نعتقد، بالاعتماد على ما جاء في الفصول السابقة وما سيأتي لاحقًا، بأن المواقف والآراء السياسية قد تغلغلت بين صفوف أبناء المجتمع الحريدي منذ الإعلان عن إقامة الدولة، بينما نلاحظ هذا التغلغل على الصعيد الثقافي فقط في العقدين الأخيرين، كما سنرى في الفقرة القادمة.

2/7) **تشكيل حكومة عام** (1977 **م**)**:**
نقطة تحوّل على الصعيد الثقافي

إثر هذا الانقلاب في الخريطة السياسية الإسرائيلية تحوّلت الأحزاب الدينية إلى أحزاب يمكنها ترجيح الكف في تشكيل أي حكومة ممكنة في إسرائيل، وذلك على ضوء حقيقة تعادل الحزبين الكبيرين (الليكود وحزب العمل) في القوة الانتخابية لكلٌ منهما، الأمر الذي منحها قوة سياسية كبيرة جدًا في المناورة بين هذين الحزبين الكبيرين. ولكننا نشهد منذ نهاية الثمانينيات تقليص في قوتها بسبب تضامنها الدائم مع المعسكر اليميني وإلغاء إمكانية تحالفها مع أحزاب اليسار، لأنها، في اعتقادهم، جسم غريب عن «الروح اليهودية» وقوى علمانية معادية للرؤى اليهودية وتهدد على نحو دائم الهوية الفردية والجماعية اليهوديتين. وعليه فإن الأحزاب الدينية جميعها، ما عدا حزب (شاس) الذي سنخصص له الفصل القادم ودراسته بإسهاب، رفضت مسبقًا في انتخابات الكنيست عام (1992 م) الانضمام إلى حكومة رابين. يمكننا الجزم في هذا السياق بأن الأحزاب الحريدية جميعها، إضافة طبعًا للأحزاب المنتمية للتيار الصهيوني

الديـني، قـد اختزلـت وأضعفت قوتها السياسية منذ مطلع التسعينيات في المـناورة بـين الحـزبين، وتخلت عن مصالح مادية مقابل الحفاظ على مواقفها السياسـية والدينـية التي لا يمكن التمييز بينهما على الإطلاق. فقد تحوّلت السياسـة إلى سياسـة دينـية والديـن أصـبح جزءًا عضويًا من السياسة. ولا شـك بـأن هذا التحوّل هو عودة إلى الخطاب الحريدي السابق (حتى مطلع الخمسـينيات) وتعزيـزه تعزيـزًا شـديدًا جـدًا. فبينما عارض جزء كبير من الحـريديم إقامـة دولة إسرائيل قبل قيامها، كما أشرنا في الفصول السابقة، فـإن الحـريدية والحـريديم يتعاملون اليوم مع دولة إسرائيل بوصفها حقيقة قائمـة، وغالبـية القـيادة السياسـية والدينية للمجتمع الحريدي اليوم تربى وترعـرع في دولـة إسرائيل. ومع انعزال مجتمعه عن المجتمع الإسرائيلي، لا يمكن السيطرة بشكل تام على تغلغل التأثيرات المحيطة القادمة من المجتمع الإسـرائيلي العـلماني ولا يمكن التغلب عليها بالرغم من جميع المحاولات والمـبادرات الـتي حمـلها حاخامـات حـريديم كبار للحدّ من هذا الاكتساح. وعلـيه فـإن الوعـي السياسـي الحـريدي برمـته في أيامـنا هـو نـتاج لهـذه الديناميكـية أو الجدلـيّة التي تجمع بين التفسيرات والرؤى الدينية والواقع السياسـي والـثقافي والاقتصـادي، وعليه فإنه لا يمكن الاستمرار على نهج السلوك السياسي الحريدي السابق، ولا بد له من أن يأخذ منحى آخر، وهو المـنحى ذاتـه الذي شهدنا ذروة عملية صقله منذ مطلع التسعينيات وحتى يومـنا هـذا. إلا أنَّ بدايـته كانـت قبل عقود طويلة، كما أسلفنا في الفصل الرابع. وكما أطلعنا علماء الاجتماع فإن كل تحوّل أو مفترق طرق هو حتمًا خطـير ومخـيف وينطوي على العديد من التحوّلات والأزمات على صعيد الهويـة الذاتـيّة والجمعية. وبطبيعة الحال فإنه ينطوي أيضًا على تهديد كبير للهوية الذاتيّة والجمعيّة السابقتين. تبرز أهمية هذه المسألة على نحو خاص في سـياق مطلـع التسـعينيات لأنها تزامنت مع بداية عملية تسوية النزاع العربي الفلسطيني والإسرائيلي[16].

إلى جانب هذه التحوّلات فإن المجتمع الحريدي ذاته يمرّ بأخرى باطنية في السنين الأخيرة على الصعيد الثقافي والاجتماعي، إضافة طبعًا إلى الصعيد السياسي. لقد نتجت هذه التحوّلات الباطنية في المجتمع الحريدي في العقد الأخير بسبب انتقاله من مجتمع منعزل ومنغلق إلى مجتمع حريدي آخر، منفتح على تأثيرات العالم العصري وتذويت بعض أساليب الحياة[17]، إضافة إلى التغييرات الكبيرة على الصعيد الفكري والعقِدي. نلاحظ في السنين القليلة الأخيرة، على سبيل المثال، العديد من الأزواج الحريدية تزور مقاهي ودور سينما وأسواق ومعاهد تعليمية، كانت حتى قبل سنين قليلة مقصورة على العلمانيين؛ التوقف عن تكلم لغة اليديش (لغة يهود أورُبة تجمع بين اللغة الألمانية القديمة واللغة العبرية) واستبدالها باللغة العبرية بعد أن كانت تعدها لغة دينية يجب ألاّ «يدنسها» العالم الدنيوي. ويعدّ "إحياء" اللغة العبرية أحد أهم إنجازات الحركة الصهيونية[18]؛ إقامة حانات ومراقص حريدية على الحدود الفاصلة بين الضواحي الحريدية والعلمانية؛ وإنشاء صحف ومجلات بتصميم عصري وفحوى اجتماعي وثقافي بعيد عن التقييدات الدينية الصارمة؛ تطوّع عدد كبير من الشباب الحريديم في وحدات طبية وجمعيات خيرية . . إلخ. إضافة إلى أمثلة عديدة سنأتي على ذكرها لاحقًا، فقد بادرت مجموعة من الشبان الحريديم، على سبيل المثال، في مدينة القدس، إلى إقامة حانات ومراقص على أنغام موسيقا دينية وحسيدية تمّ توزيعها من جديد حيث أصبحت صاخبة أكثر وقريبة من ألوان الموسيقا الغربية الراقصة، في منطقة حدودية تفصل بين حي علماني في مركز المدينة وضاحية حريدية[19]. هناك أسباب عديدة تقف وراء هذه التغييرات الباطنية داخل المجتمع الحريدي، ولكن هناك أيضًا عوامل خارجية عديدة، مثل هجرة العديد من الحريديم من العالم الغربي، خصوصًا من الولايات المتحدة[20]، الذين يعيشون في عالم منفتح أكثر للتغييرات في السلوك الاجتماعي وتبني نمط السلوك الاستهلاكي الأمريكي[21]

). العامل الآخر الذي يؤثر بشكل كبير في التغييرات الحاصلة في المجتمع الحريدي هو تدين العديد من اليهود العلمانيين واختيار مساكنهم في أحياء حريدية، خصوصًا منذ منتصف العقد السابع. ويعتقد العديد من المراقبين بأن هذه الشريحة هي الأكثر تطرفًا على الصعيد الديني وربما أيضًا تميل أكثر إلى اليمين السياسي، قياسًا بالحريديم الذين ولدوا داخل المجتمع الحريدي. مع ذلك إلا أنَّه يظهر دور بالغ لهذه الفئة من التائبين في عملية التغير داخل المجتمع على صعيد كسر الفكرة الخاطئة لدى العديد من الحريديم بأن لا سبيل لاقناع العلمانيين بالتوبة وبأن أسلوب الحياة الحديثة تطمس كليًا النزعات الدينية. هناك بعض المراقبين الذين يعتقدون بأنه خلافًا للتصوّر العام فإن تأثير التائبين في المجتمع الحريدي ضئيل جدًا، والبعض الآخر يعتقد العكس[22]. ويرجح المراقبون أن عدد التائبين في العقدين الأخيرين هو حوالي (35) ألف شخص فقط[23].

هنالك اختلاف جوهري وأساس بين تبني الحداثة وأسلوب الحياة والثقافة المنطوية عليها بين التيار الصهيوني الديني والمجتمع الحريدي. بينما لا يلتزم التيار الأول التزامًا صارمًا بالشريعة فإن التيار الآخر يلتزم تمامًا بحدودها، أو لنقل إنه لا يتحداها علنًا. وعمليًا فإن العديد من أبناء المجتمع الحريدي يتحدون ويتجاوزون سلطة رجال الدين والشريعة، ولكنهم لا يعلنون ذلك جهرًا، بينما يفعل ذلك أبناء التيار الصهيوني الديني علنًا ومن على منابر الصحف وأجهزة الاتصال المختلفة. يظهر اختلاف آخر بين هذين المعسكرين على صعيد الجوانب العصرية الذين يتبنوّها، فبينما يدخل أبناء التيار الصهيوني الديني جميع فروع الفنون الجميلة والأدبوالاتصالات والفلسفة، يدخل الحريديم في خانة تبني أسلوب الحياة الاستهلاكي والمادي وثقافة اللهو والتكنولوجيا. وبالمقابل لا نلمس تبني الحريديم جوانب رفيعة في الثقافة والحياة الحديثتين. عقب الباحث إليعزر شبيد على ذلك بأنه «لا يمكن الهروب من الحداثة. إذا صمم المجتمع

الحريدي أن يدير ظهره للمستويات والجوانب الرفيعة من عالم الثقافة الحديثة، سيجد نفسه أخيرًا منغمسًا في جوانبها المتدنية»[24].

يظهر التعبير الواضح لتأثير المعايير العصرية على المجتمع الحريدي على نحو جلي في تطوّر وسائل الاتصال المكتوبة الجديدة. فبينما هيمنت صحيفة (همodيع) التابعة لمنظمة (أغودات يسرائيل) على المجتمع الحريدي بأسره خلال عقود طويلة، جاء الانقسام الحزبي لثلاثة أحزاب، (أغودات يسرائيل)، و(ديغل هتوراه) و(شاس)، ليبشّر بظهور ثلاث صحف حريدية كل منها تمثل حزبًا واحدًا: لقد تكتل (الليطوانيين/ المعارضين) في حركة خاصة بهم، تحوّلت في عام (1988 م) إلى حزب يعرف باسم (ديغل هتوراه)، وأقاموا قبل ذلك في عام (1985 م) صحيفتهم الخاصة تدعى (يتد نئمآن)؛ وأقام أعضاء حزب (شاس) صحيفتهم (يوم ليوم) يومية في البداية وبعد ذلك أسبوعية. يظهر في الصحيفتين الجديدتين على نحو جلي تأثير معايير عصرية مقارنة مع تلك المحافظة التي تظهر في صحيفة (هموديع)، صحيفة منظمة (أغودات يسرائيل) والمتحدثة باسمها، ويمكننا لمس ذلك من خلال أسلوب التصميم والمواضيع المطروحة. فبينما تتطرق غالبية المواضيع في صحيفة (هموديع) إلى مسائل دينية صرف، لا علاقة مباشرة لها بالواقع، تظهر في الصحيفتين الأخيرين مقالات عديدة تتطرق إلى الواقع المادي والروحاني تطرقًا مباشرًا، وأحيانًا من دون الرجوع إلى سلطة دينية في تفسير هذا الواقع والمواضيع المطروحة[25]. ولكن الثورة الحقيقية في مجال الصحافة الحريدية حدثت في الصحف التجارية غير الحزبية، خصوصًا منذ ظهور صحيفة (يوم هشيشي) في عام (1983 م)، والتي تبنّت المعايير الصحفية العصرية.

إضافة إلى تقنيات حديثة في التصميم والتصوير وما إلى ذلك من تقنيات جمالية غريبة جدًا عن الشارع الحريدي، فإن الانتشار الواسع لهذه الصحيفة يشير إلى حقيقة تقبلها بتلهف في الشارع الحريدي. ونعتقد بأن

ذلك نابع من تعاملها النقدي مع المجتمع الحريدي ومع قياداته السياسية والاجتماعية. تتلخص إحدى التجديدات التي أدخلتها هذه الصحيفة على الشارع الحريدي في كشفها عن الجوانب السلبية والاختراقات بين صفوف القيادات الدينية والسياسية الحريدية، خصوصًا وأن الصحيفة لا تستند إلى شرعية مستمدة من أي رجل دين حريدي. لهذا فإن الصحيفة لا تلتزم بالمعايير الحريدية ولا بالرقابة الدينية المتبعة في الشارع الحريدي. وقد صدرت في السنين القليلة الأخيرة صحيفتان حريديتان لهما انتشار واسع جدًا في الشارع الحريدي هما (مشفحاه) و(هشفوع)، وكلتاهما تتبنيان المعايير الصحفية العصرية بألوانها الجذابة والتصميم العصري الرفيع. وقد صرح إيلي فلي المحرر المسؤول في صحيفة (همشفحاه) بأن صحيفته تتوجه بالدرجة الأولى للشخص «الحريدي الجديد» المنفتح والملم أكثر بالثقافة الحديثة. أما الصحيفة الأخرى (هشفوع) فإنها تمثل بالدرجة الأولى أكثر من غيرها التوجه السياسي الحريدي اليميني القومي والمناهض للعلمانية. وبعد إغلاق المخابرات والشرطة أبواب الصحيفة الاخيرة في أعقاب مقتل رئيس الوزراء يتسحاق رابين، أعاد محررها المسؤول، السيد تسوكرمان، إصدارها تحت اسم مغاير هو (كول هشفوع).

حاول بعض الحاخامات ذوي الشأن الكبير في المجتمع الحريدي التنديد بالصحف الجديدة وحاولوا دفع أبناء المجتمع الحريدي إلى عدم قراءتها، إلا أنَّ هذه المحاولات جميعها باءت بالفشل، ما يؤشر على تمرد قطاعات كبيرة داخل المجتمع الحريدي على القيادات الدينية الحاخامية التقليدية، وعلى مدى تأثير وأهمية هذه الصحف لدى أبناء المجتمع الحريدي[26].

تظهر في العقد الأخير العديد من المعاهد المهنية العليا داخل المجتمع الحريدي والتي تهدف إلى مدّ أبنائه بمهن تقنية ومهنية، مثل حسابات وحاسب وإدارة أعمال وسكرتارية وما إلى ذلك من مهن إدارية، ونشهد توجه العديد من أبناء وبنات المجتمع الحريدي إلى هذه المعاهد. لقد حاول

العديد من حاخامات المجتمع الحريدي التدخل والحدّ من انتشار هذا النمط الدخيل على المجتمع الحريدي، وطالبوا بأن يقتصر هذا التعليم على الطلاب المتزوجين، خوفًا من ابتلاع واكتساح هذه المعاهد صفوف طلاب المدارس والمعاهد الدينية. إلى جانب ذلك نشهد خروج المرأة الحريدية إلى سوق العمل من دون لمس أي معارضة من قبل رجال الدين، حتى وان كان عملها في أحياء ومؤسسات ذات طابع علماني صرف[27]. إضافة إلى هذه الحقيقة، نلمس كذلك محاولة العديد من النساء المتدينات والحريديات دراسة التراث الديني اليهودي، خلافًا لمواقف الحاخامات الحريديم، الأمر الذي يُعدّ تمرّدًا ليس فقط على سلطة هؤلاء الحاخامات، وإنما أيضًا على الشريعة اليهودية[28].

	نسبة العاملات	نسبة العاملات جزئيًا من بين النساء العاملات
نساء - معدل قطري	42	36
نساء حريديات - معدل قطري	30	79
نساء غير حريديات – معدل قطري	47	41
نساء – القدس	37	
نساء حريديات – القدس	32	45
نساء غير حريديات – القدس	60	46

قائمة: عمل نساء حريديات وغير حريديات (1999 م)

(المصدر: شاحر إيلان، حريديم باعم [حريديم م ض: ميزانيات، تملص ودياسة القانون]، القدس: كيتر، (2000 م)، لائحة ‹العمل رقم 4، ص 320(أ)›).

ولكن إحدى أهم التغييرات الساطعة الحاصلة في المجتمع الحريدي في السنوات الأخيرة تتلخص في تبني آراء سياسية يمينية وأحيانًا آراء يمينية متطرفة جدًا، تجمع بين النزعات العنصرية الدينية والمواقف السياسية، هي الأكثر أهمية على الصعيد السياسي، إضافة إلى ظاهرة تقرّب حاصل بين الفئات الصهيونية الدينية وقطاعات كبيرة من الحريديم[29]. وقد وجد الباحثون في استطلاع للرأي العام في عام (1997 م) إن (20،5٪) فقط من المجتمع الحريدي يؤيد عملية السلام بين إسرائيل والفلسطينيين، وأن نسبة (54٪) من الحريديم يعارضون إجراء أي نوع من المفاوضات مع العالم

العـربي ومـع الفلسطينيين، وطبعًا عدم إبرام معاهدات سلام من أي نوع كـان معهم[30]. كما وجد الباحثون أيضًا أن الحريديم كافة يعرّفون أنفسهم يمينـيين على الصعيد السياسي، بينما كانت نسبة هؤلاء بين صفوف التيار الصهيوني الديني حوالي (80٪) (وحوالي 10٪ يعرفون أنفسهم يساريين). وقد كانت نسبة الحريديم الذين يؤيدون عملية أوسلو حوالي (9٪) مقابل (24٪) مـن التـيار الصـهيوني الديني ومقدار (56٪) من العلمانيين. وقد لوحـظ وجـود كـبير للشـباب الحريديم في صفوف المتظاهرين في مسيرات ومظاهـرات المنظمات والأحزاب اليمينية ضد حكومة رابين وضد "عملية السـلام". كمـا يمكنـنا ملاحظـة وجـود هـؤلاء في صفوف الحركة اليمينية المـتطرفة مـثل حـركة (مـئير كهانـا) (كاخ). وقد ألقت الشرطة القبض في السـنوات الأخـيرة عـلى العديد من الشباب الحريديم الذين هاجموا عمال فلسطينيين خصوصًا في أعقاب عمليات تفجيرية، وفي حالات عديدة طعنوا عمالاً فلسطينيين كانوا يعملون في أحياءهم[31].

المدينة/المركز	النسبة	المدينة/المركز	النسبة
الإجمالي في الدولة	79.3	رمات غان	73.5
المدن والمراكز السكانية اليهودية	79.5	جفعتاييم	82.3
تل أبيب	74	بني براك	82.9
حيفا	75.6	بني براك (من دون حي فرديس كاتس)	84
القدس	79.1	صناديق اقتراع حريدية	93
أحياء حريدية في القدس	77.5	مراكز سكانية حريدية جديدة	
صناديق اقتراع حريدية	89	عمانويل	84.1
		بيتر عيليت	94.4
		كريات سيفر	94.7

مقدار الاقتراع في انتخابات الكنيست ورئاسة الحكومة لسنة (1996 م)
(المصدر: شاحر إيلان، حريديم باعم [حريديم م ض: ميزانيات، تملص ودياسة القانون]، القدس: كيتر، (2000 م)، لائحة الانتخابات رقم (1)، ص 128).

إضـافة إلى ذلـك، ففي أثناء إجراء انتخابات بلدية القدس سنة (1993 م) وفي الإنـتخابات القطـرية للكنيسـت ولرئاسـة الحكومـة لسنة (1996 م) ظهـرت على نحو جلي وعنيف جماعات كبيرة من الشباب الحريديم يجولون الأحـياء والشـوارع لدعـم المرشـحين اليميـنين[32] (أهود أولميرط وبنيامين نتنـياهو بالتناسب) وذلك قبل أن يصرح كبار الحاخامات عن آرائهم وقبل

مباركة إحدى القوائم المرشحة. وقد جاء هذا التجنيد خلافًا لما كان متبعًا دومًا في الشارع الحريدي، حيث اعتدنا أن نرى مباركة كبار الحاخامات إحدى القوائم المرشحة قبل التجنيد والدعم المعلن للجمهور الحريدي. أما في السنين الأخيرة فإننا نرى أن الحاخامات ينجرون ويصادقون على الدعم الحريدي للقوائم اليمينية بعد أن عبّر الجمهور الحريدي بغالبيته عن ذلك في سلوكهم ونشاطهم الحزبي والسياسي على أرض الواقع. ونرى أن الحريديم جميعهم (100٪) قد أدلوا بأصواتهم لأهود أولمرط المرشح اليميني في انتخابات البلدية عام (1993 م)، ونرى أن حوالي (98٪) من أصوات الحريديم قد دعمت المرشح اليميني لرئاسة الحكومة (بنيامين نتنياهو) في انتخابات (1996 م)[33]، كما نلاحظ في القائمة السابقة. كذلك الأمر أيضًا نستدل من خلال نتائج الانتخابات الأخيرة، كما توضح لنا القائمة التالية:

مركز سكاني	مقدار التصويت	براك (نسبة مئوية)	نتنياهو (نسبة مئوية)	عدد ناخبي براك
الإجمالي (في الدولة)	78,73	56,08	43,92	1,791,020
العاد	80,92	2,93	97,07	7
بيتر عيليت	91,70	0,33	99,67	14
بني براك	80,85	11,27	88,73	6,585
كريات سيفر	93,32	0,21	99,79	8
عمنوال	79,82	0,72	99,28	8
خمسة مراكز سكانية حريدية صغيرة*	86,39	2,24	97,76	31

* تشمل هذه خمسة المراكز هذه المراكز سكنتها الحريدية وهي: بيت حلقية، بني رام، يسودوت، كوممیوت وتفرح.

** تظهر القائمة في المصدر التالي: شاحر إيلان، حريديم باعم [حريديم م ض: ميزانيات، تملص ودياسة القانون]، القدس: كيتر، (2000 م)، لائحة المواقف رقم (2)، ص (128).

نتائج الانتخابات لرئاسة الحكومة لسنة (1999 م) في مراكز سكانية حريدية

(المصدر الأولي: موقع الإنترنت للجنة الانتخابات المركزية:

(http://knesset.gov.il/elections)).**

كذلك نشهد في السنين الأخيرة ظاهرة تتلخص في انضمام العديد من الشباب الحريديم إلى حزب الليكود وإلى أحزاب صهيونية يمينية أخرى وترشيح أنفسهم في الانتخابات الداخلية لهذه الأحزاب[34]. وقد تخوف

حاخامات المجتمع الحريدي من هذه الظاهرة، خصوصًا من الآراء اليمينية المتطرفة المنتشرة بشدة بين صفوف أبناء المجتمع الحريدي. كما نشهد في السنين الأخيرة شيوع النزعات العنصرية والمعاداة للأغيار وتعزيزها جهرًا في المظاهرات وعلى منابر الصحف وشاشات التلفاز، ما يعبر عن فقدان القيادة الحريدية زمام سلطتها. يمكن أن ينتهي هذا الأمر إلى تعزيز هذه النزعات العنصرية داخل المجتمع الحريدي والتعبير عنها علنًا من خلال المظاهرات والمعارك الانتخابية، وربما أيضًا إلى تعاظم ظاهرة اشتراكهم في الجهد العسكري. أما على صعيد القيادة الحريدية الدينية فإننا نشهد ضعضعة سلطة هذه القيادة المتمثلة بشكل عام في (مجلس علماء التوراة). وعمليًا فقد انقسم هذا المجلس إلى ثلاثة مجالس منذ منتصف الثمانينيات: المجلس (الحسيدي)، التابع لأغودات يسرائيل ، والمجلس (الليطواني)، التابع لحزب ديغل هتوراه، والمجلس التابع لحركة شاس، كما أسلفنا. أما معنى هذه الحقيقة فهو غياب قيادة حريدية واحدة وموحدة مقبولة من كل الطوائف والانقسامات داخل المجتمع الحريدي. إضافة إلى ذلك نشهد عدم تقيّد العديد من الحريديم بأوامر وتوصيات (مجلس علماء التوراة) أو أوامر وتوصيات رجال دين وحاخامات ذوي مكانة كبيرة في الشارع الحريدي. كذلك يمكننا لمس ضعضعة سلطة الحاخامات على نحو عام وسلطة (مجلس علماء التوراة) على نحو خاص، من خلال قدرة قطاعات كبيرة داخل المجتمع الحريدي إجبار الحاخامات وقيادة هذه المجالس على تبني مواقفهم السياسية إذا شاؤوا الحفاظ على مراكزهم، خصوصًا فيما يتعلق بمواقف سياسية وحزبية[35]. وفعلاً فإننا نشهد انجرار القيادة الحريدية غالبًا وراء هذه الجماهير الحريدية وليس العكس، كما هو مفروض وكما عهدنا سابقًا. وقد جاء في مقالة للصحفي الحريدي يسرائيل إيخلر، محرر صحيفة (بمحنييه هحريدي) التابعة لإحدى الفئات الحسيدية ورجل إعلام حريدي مشهور، في أعقاب الانتخابات القطرية للكنيست عام (1996 م)، بأن العصبية الجديدة بين صفوف الشباب الحريديم تؤشر إلى خطر التقرب من

الصهيونية العلمانية. وقد تلت هذه المقالة العديد من المقالات في الصحف الحريدية تنبه إلى الخطر ذاته[36].

أحد أهم الإسقاطات المستقبلية والتي بدأت في الظهور في السنين القليلة الأخيرة تتلخص في تغيير موقف المجتمع الحريدي من الاستيطان في الأراضي المحتلة عام (1967 م). نشهد منذ بداية الثمانينيات انجذابًا كبيرًا من الحريديين إلى التيار الصهيوني الديني واستعداد الحريديم إلى الانتقال إلى مستوطنات في الأراضي المحتلة (1967 م). من شأن هذه الحقيقة تفسير ظاهرة انتقال العديد من العائلات الحريدية إلى مستوطنات في الضفة الغربية، خصوصًا في ضواحي مدينة القدس وبمقربة من بيت لحم (مستوطنة بيتار) وإقامة مستوطنات حديثة مقصورة للحريديم (راجع قائمة المستوطنات الحريدية).

وقّع غالبية أعضاء (مجلس علماء التوراة) التابع لحزب (أغودات يسرائيل) في تشرين ثان من عام (1998 م) على عريضة تعترض على تنفيذ الاتفاقية المبرمة بين حكومة إسرائيل والقيادة الفلسطينية والتي تنصّ على انسحاب (إعادة انتشار) ثان للقوات الإسرائيلية في أراضي الضفة الغربية وقطاع غزة. تعكس هذه العريضة ليس فقط شدة كراهية الحريديم للأغيار بشكل عام والعرب خصوصًا، وإنما تعكس أيضًا مواقفهم اليمينية المتشددة. فقد جاء في هذه العريضة ما يلي:

> إن أمن اليهود في الأرض المقدسة في تراجع مستمر، ويسلم إلى أيدي وأهواء الظالمين المتخفّين منهم والظاهرين، فليهلكهم الربّ (يمحي اسمهم)، فإنهم يتقنون عملهم جيدًا، عملية القتل والفتك، منهم من (يقتل) علنًا ومنهم من (يقتل) خفاءً، وعلى الرغم من أنه أصبح واضحًا كالشمس وقد تمّ برهنة (حقيقة) أن جميع الأراضي الخاضعة تحت سيطرتهم (الفلسطينيين) تحولت إلى ملجئ وقاعدة للقتلة، إلا أنَّ (رجال الحكومة)

يستمرون كمن أصابهم العمى، ومن دون بصيرة، يوقعون على اتفاقيات لتسليم (الفلسطينيون) أراضٍ اضافية[37].

أما على صعيد التيار الصهيوني الديني، فقد خضع هذا التيار في العقدين الأخيرين لعملية تحوّل عميقة يتلخص في تقربه أكثر فأكثر من المعسكر الحريدي. يكشف لنا أحد الباحثين في هذا التيار عن تحوّله من تيار صهيوني ديني إلى تيار تديّن صهيوني. المقصود بهذا أن هذا التيار كان في السابق مجموعة أعضاء ينتمون إلى مجتمع يقوم على أساس عقِدي مشترك مع المعسكر الصهيوني، وأن مسألة الدين كانت تعدُّ تقريبًا مسألة شخصية ثانوية تأتي أهميتها بعد الصهيونية. ولكنها تحوّلت في العقدين الأخيرين إلى فئة تقوم أساسًا على محور أساسه ديني أولاً، بينما يتمّ النظر إلى المحور القومي من خلال المنظار الديني[38]. وعليه أصبحت المسائل والقضايا السياسية قضايا دينية يبتّ فيها رجال الدين، كما هو الحال في المعسكر الحريدي، بينما كان الأشخاص في السابق يطلبون رأي هؤلاء الحاخامات في مسائل لا تتعدى الجانب الشخصي[39]. في أعقاب انخفاض عدد مقاعد حزب المفدال في الكنيست من (12) مقعدًا في انتخابات عام (1977 م) إلى (6) مقاعد في انتخابات سنة (1981 م) ثم إلى أربع مقاعد في انتخابات عام (1984 م) قررت قيادة الحزب إنعاشه، وقد جاء من بين التعديلات التي تمّ وضعها للوصول إلى هذا الإنعاش، الإعلان عن إقامة "مجلس حاخامات" (مجلس علماء التوراة) تكون مهامه مرجعًا يعود إليه أعضاء الكنيست من الحزب قبل اتخاذ أي قرار سياسي في الحكومة أو الكنيست، تمامًا كما هو الحال بين أوساط الحريديم وأحزابهم[40]. جاء هذا التعديل ليس فقط للإشارة الواضحة لتحوّل هذا التيار وتقربه من التيار الحريدي، وإنما أيضًا لتحوّله من تيار صهيوني ديني إلى تيار ديني صهيوني، ينظر إلى السياسية من خلال العدسات الدينية.

أحد أهم الإسقاطات التي ظهرت نتيجة لهذا التحوّل، الانتقال من حركة صهيونية دينية إلى حركة تديّن صهيونية، إن مجموعات هذه الحركة

بدؤوا يتحدّون تعريف دولة إسرائيل وأهدافها الكبرى منذ نهاية السبعينيات وخصوصًا منذ بداية الثمانينيات، منذ إخلاء صحراء سيناء. وجاء في مقالة عنوانها (نحو إنشاء دولة اليهود من جديد) لأحد أهم أعضاء هذه الحركة، الحاخام إيلي سدان، من القائمين على (مركاز هراب)، بأنه يجب التخلص من المفهوم الصهيوني الذي يعدّ أرض إسرائيل ملجأ أمنيًا بدلاً من أن يعدّها أمرًا وهدفًا دينيين[41]. إن الملفت للنظر هو حقيقة تقليد التيار الصهيوني الديني حتى السبعينيات وتخطي طريق الصهيونية العلمانية في العديد من سلوكها ومعتقداتها السياسية. وأما بعد هذا العقد فقد أصبح أو عد هذا التيار نفسه الوحيد الذي يرفع ويحافظ على راية «الصهيونية الحقة» الأصيلة، بعد أن تنازل عنها التيار الصهيوني العمالي العلماني، وخصوصًا منذ بداية الثمانينيات بعد أن تبيّن للحركة بأن هناك أزمة حقيقية بين اليهود العلمانيين حول مسألة الهوية وانخفاض عدد المتطوعين لوحدات الجيش القتالية. لهذا رأت الصهيونية الدينية أنها استلمت من الصهيونية العلمانية راية استمرار الصهيونية التاريخية، كما أسلفنا. مثالاً على ذلك جاء في عدد أيلول (1995 م) من مجلة ‹نكوداه› مقالة لأحد الفاعلين المستوطنين ويطلق عليه اسم دافيد هنشكيه، قال فيه: «إن التعاون مع الصهيونية العلمانية كان ممكنًا عندما تبنت وعززت أواصر العصبية اليهودية. أما الآن، عندما ظهر أن دولة إسرائيل ما هي إلا دولة علمانية ديموقراطية ولا مكان لليهودية بداخلها فإن هذا يعدّ خيانة بجذور كياننا»، وأضاف إن (كيرم بيت يسرائيل/ بستان شعب إسرائيل، مصطلح يقصد به: شعب إسرائيل الحقيقي) يقتصر فقط على المتدينين[42].

زيادة على ذلك، وكنتيجة لذلك، فقد بدأ أعضاء هذه الحركة في العودة إلى تاريخ ظهور الصهيونية، وادعوا أن طلائع الصهيونية أصلاً لم يكونوا علمانيين من أمثال هرتسل، وإنما شخصيات دينية سبقته مثل الحاخامين قلشير والقلعي، وأن تاريخ بداية الاستيطان أو «الصهيونية العملية» يبدأ

مع إنشاء مستوطنة (فيتح تكفا) على أيدي أشخاص حريديم في عام (1878 م) وذلك قبل الهجرة الصهيونية الرسمية الأولى بأربع أعوام (1882 م) (راجع ملحق المستوطنات والأمكنة السكنية الحريدية). وفقًا لهذا الاقتناع فقد بدأت بالظهور أدبيات تكشف عن الدوافع الصهيونية لهجرة العشرات من الحاخامات منذ نهاية العصور الوسطى وحتى قبل ظهور الصهيونية على يد العلمانيين. وكان من ادّعى بأن الصهيونية ظهرت وتجسدت في أمر الرّب لإبراهيم (الخليل) أن يهاجر إلى أرض كنعان هو وأبناؤه، ولهذا فإن هرتسل وباقي القيادات الصهيونية ما هم إلا حلقة في سلسلة صهيونية دينية بدأت منذ هذا الأمر الرّباني لإبراهيم[43]. وقد ادعى موشيه فايغلين، زعيم حركة (زو ارتصينو) اليمينية المتشددة في عام (1995 م) أن التسمية «الصهيونية الدينية» مرفوضة ومهينة لأنها تفترض إدخال اليهودية في إطار صهيوني: «لقد هَجَرَتنا الصهيونية وبقينا وحدنا مع الرّب ومع يهوديتنا»[44].

جاء في أقوال محرر مجلة (نكوداه) ورئيس (مجلس يهوذا والسامرة وغزة)، يسرائيل هريئيل، في مقالة له نشرت في صحيفة (هآريتس) يبشر بظهور تيار عَقِدي جديد: تيار ما بعد صهيوني، وديني قومي[45]. توقف الكاتب في هذه المقالة عند هذا التحوّل الحاصل في التيار الصهيوني الديني وأشار إلى حقه في تسلم زمام الصهيونية «الحقة» القائمة على الرؤى الدينية. إضافة إلى ذلك فقد توقّف بعض المصلين من هذا التيار في أمكنة العبادة تلاوة صلاة بعنوان (صلاة لسلامة الدولة)، تلك الصلاة التي تعبر عن القيمة الدينية المقدسة التي منحتها الصهيونية الدينية للدولة والتي ميزتها بشكل بالغ في حينه عن التيار الحريدي، ما أثار جدلاً واسعًا بينهم. أما الحاخام نيريه، والذي شغل في ذلك الوقت منصب رئيس المعاهد الدينية (بني عكيفا) التابعة للتيار الصهيوني الديني، فقد دعا إلى عدم التوقف عن تلاوة هذه الصلاة، ولكنه دعا إلى واجب استبدال الفقرة التي تقول: «أطال

عمـر وعـزّز صـدق رؤسـائها، ووزرائها ومستشاريها»، والتي لا شك تعبر عـن علاقـة احـترام وتبجـيل لرؤسـاء الدولـة، بفقرة أخرى مغايرة: «إحمِ الدولـة مـن رؤسائها، ووزرائها ومستشاريها». ولا شك بأن الفقرة البديلة تعـبر عـن موقـف متحفّظ وعن غربة عميقة من القيادة السياسية في تلك الفترة[46].

أحـد المؤشـرات الأخـرى التي يمكن الاعتماد عليها في مراقبتنا لعملية التقارب الحاصل بين التيار الحريدي والصهيوني الديني يتلخص في مراقبة انـتقال طلاب مدارس ومعاهد تعليمية من المعسكر الصهيوني الديني إلى المعسـكر الحـريدي. إن نسـبة التلامـيذ الذين يتعلمون في المدارس الدينية الـيهودية في إسـرائيل في ثلاثـة العقـود الأخـيرة ثابت، حوالي الثلث من مجمـل التلامـيذ الـيهود. ولكـن التغيير الواضح هو الانتقال من المدارس التابعة للتيار الصهيوني الديني للمدارس التابعة للتيار الحريدي. ففي حين درس في عـام (1960 م) حوالـي (5,26٪) مـن مجمـل التلامـيذ اليهود في مـدارس ديـنـية تابعـة للتـيار الصهيوني الديني وحوالي (6,6٪) درسوا في المـدارس الـتابعة للتـيار الحـريدي، فقـد درس في عـام (1997 م) حوالـي (21,2٪) مـن مجمـل التلامـيذ الـيهود في مـدارس تابعة للتيار الصهيوني الديـني ونسبة (12,7٪) درسوا في مدارس تابعة للتيار الحريدي. تشير هذه الأرقـام إلى ثـبات في نسـبة المتديـنين في إسـرائيل، ولكنها تؤشر إلى زيادة مـلحوظة في عـدد الحريديم على حساب عدد المتدينين الصهاينة. ويعدُّ هذا الـتحوّل أحـد المؤشـرات الـتي تشـير إلى تقـارب كـبير وانـتقال عدد من المتدينين الصهاينة إلى المجتمع الحريدي[47].

وأخـيرًا تتجـلى يمينـية الجمهـور الحـريدي في المواد الدراسية التي تتمّ دراسـتها في المدارس التابعة لشبكة المؤسسات التعليمية التابعة للمجتمع الحـريدي. جاء في أحد الكتب الدراسية المخصصة للصف الأول الابتدائي تفسيرًا لحقيقة كـون الدين اليهودي حكرًا على الشعب اليهودي وحده:

«توجّه الربّ تبارك اسمه إلى بني إسماعيل وسألهم: 'هل تريدون استلام التوراة؟' فأجابوه: 'ماذا جاء فيها؟' فأجابهم: 'لا تسرق'. أجابوه: 'إننا لا نستطيع استلام التوراة، صعب علينا ألاّ نسرق'. وهكذا دار الربّ تبارك اسمه على جميع الأمم، ولكن أي منها لم يوافق على استلام التوراة. وعندما توجه إلى بني إسرءيل أجابوه في الحال: نطيع ونسمع»[48].

في كتاب آخر بعنوان ‹الأرض الطيبة› لتعليم صفيّ الرابع والخامس الابتدائيين جغرافية فلسطين، يتهم الحريديم العرب بأنهم قضوا على طبيعة البلاد، إلا أنَّها أعادت طيبتها بعد «رحيلهم»: «إن منطقة الجبل مغطاة بالصخور. وقد كانت هذه المنطقة مغطاة في السابق بالغابات، إلا أنَّ العرب القائمون في القرى قد رعوا قطعانهم في الغابات الصغيرة والكبيرة وقطعوا الأشجار ليدفئوا أنفسهم حتى أصبحت المنطقة جرداء. بعد أن غادر العرب قراهم بدأت الاشجار تورق وتنمو»[49].

وفي كتاب آخر لتعليم الجغرافية، جاء ما يلي: «خلال مئات السنين لم تكن الأرض الرملية الحمراء خصبة. إن العرب، سكان هذه البلاد في السابق، لم يعرفوا كيف يصلحوا ترابها: إنهم لم يستعملوا السماد لتحويلها إلى خصبة وقد كان صعبًا عليهم ريّها. عندما أراد المستوطنون اليهود شراءها من العرب فرح هؤلاء للتخلص منها. إضافة إلى ذلك فقد كانت مغطاة أيضًا بالمستنقعات، كما أسلفنا، لهذا فقد باعوها لليهود. لقد ظنّ العرب أن اليهود أغبياء وأنهم ينفقون أموالهم هباء على أرض غير صالحة يدفعون أموالاً طائلة. [إلا أنَّ] الربّ تبارك اسمه مدّ المستوطنين اليهود بالفطنة . .»[50].

كيف يتم تفسير عمليات طرد السكان الفلسطينين من ديارهم وبيوتهم منذ (1948 م) في الكتب الدراسية الحريدية ؟ « . . لقد هربوا خوفًا وفزعًا من رهبة الربّ التي نزلت عليهم . .»[51]؛ «خلافًا لجميع الآراء والتفسيرات المختلفة المطروحة، ليس هناك سبب منطقي للمشهد الغريب

لهروب الفلاحين العرب . . هل رأيتم مرة غابة مشجرة لها جذور مستحكمة في الأرض سنين طويلة تقلع ذاتها فجأة من تربتها وتهرب إلى غير اتجاه؟ . . لقد كانوا غرباء عنها [الأرض]، كعابرين استراحوا في طريقهم لبرهة. إن نقطة تماسهم مع هذه الأرض كان سطحيًا، صدفة وآنيًا. لقد كانت لمستهم عاقرًا، فالأرض لم تخصب من لدنهم وحافظت على قفرها، وهم لم يضربوا جذورهم فيها. والبرهان على ذلك أنه عندما نهضت الأرض على صوت البشرى التي حملها أبناؤها العائدون إليها، انتفضت من جمودها وألقت بقشرتها الجرداء جانبًا وظهرت في تمام سحرها وعطرها . . ذلك 'لأن الربّ إلهك آتٍ بك إلى أرض جيدة . .' (التثنية 7: 7)»[52]. وتطلعنا أحد هذه الكتب الجغرافية على أنه: «لقد قرر الربّ خالق العالم بأن يكون نهر الفرات الحدّ الشرقي لأرض إسرائيل، بحسب العهد الذي جاء في التوراة»[53].

أما بالنسبة إلى الأمكنة المقدسة لم تذكر المواد التعليمية في المدارس الحريدية أي إشارة لقدسية أمكنة مثل القدس[54] والحرم الإبراهيمي للمسلمين أو للمسيحين. جاء في أحد كتب تعليم القراءة للصف الثاني الابتدائي حوار بين أب وابنه حول الحرم الإبراهيمي جاء فيه: «يوسي حبيبي، خاطبني أبي والدموع تغرق وجنتيه: أردت دومًا أن أطرح نفسي على قبور قديسينا. ليس فقط أنا، وإنما جميع إخواننا اليهود أرادوا القدوم إلى هنا، ولكنهم لم يستطيعوا فعل ذلك. لقد عرف العرب مدى حبنا الكبير لهذا المكان لهذا فقد منعونا من الدخول إليه. مع ذلك جاء البعض منا إلى هنا، ولكنهم عرضوا أنفسهم إلى الخطر الجسيم. أما الآن، بعد أن منّ علينا الرب تبارك اسمه الانتصار في الحرب ضد أعدائنا العرب، لا يستطيع أولئك بعد الآن أن يمنعونا من الوصول إلى هنا، وقد عدنا ثانية إلى قبور آبائنا وأمهاتنا في الخليل»[55].

أما على صعيد علاقة العرب واليهود في القرن التاسع عشر فيقول أحد الكتب الدراسية المخصص للصف الرابع الابتدائي في المدارس

الحريدية ما يلي: «إن العرب الإسماعيليين يكرهون جدًا اليهود المساكين . .»؛ «صعد الإسماعيليون سكان القرى إلى مدينة صفد . . إسماعيليون يدخلون البيوت، يدخلون إلى كل مكان ولا يرحمون أي شخص ولا يخافوا على الأملاك. فقد هدموا بيوتًا بخناجرهم، وبسيوفهم طعنوا الأطفال والرُضّع. تركوا وراءهم ثكالى وخراب. اجتمع الإسماعيليون حول الطرق الضيقة وكانت أيديهم ملطخة بالدم . . دم اليهود».

وفي كتاب آخر مخصص للصف الثامن الابتدائي جاء ما يلي: «لأن العرب كسالى جدًا ولأنهم يطمعون بأموال اليهود فقد عرضوا تأجير بيوتهم لليهود مقابل أموال طائلة، وسكنوا هم بشكل مزدحم جدًا في أمكنة أخرى. لقد مصوا عصارة دماء اليهود أكثر فأكثر . .»[56].

وأخيرًا، كيف يفسر الحريديم عدائيتهم للأغيار، وخصوصًا عدائية الشعوب العربية لهم؟ سنتوقف عند هذه المسألة بإسهاب في الفصل القادم، ولكننا سنتوقف هنا عند الإجابة كما وردت في الكتب التدريسية للطلاب والتلاميذ الحريديم، والتي يمكننا تلخيصها بجملة واحدة: إن كراهية شعب ودولة إسرائيل هي حقيقة قائمة، ولا يمكن تغييرها؛ إنها كراهية متأصلة ولا يمكن اجتثاثها، وذلك لأنها جاءت من خلال الإرادة الإلهية، ولهذا فإنها ستدوم للأبد: «جاء في الشريعة [اليهودية]: معروف أن عيسو يكره يعقوب»[57]. تعدّ هذه الجملة الأخيرة إحدى أهم المصادر الدينية لتفسير عدائية الشعوب [الأغيار] لليهود؛ إنها ليست عدائية ناتجة من أسباب معينة يمكن كشفها، بل إنها عدائية متأصلة في الأغيار ولا يمكن إصلاحها أو الحدّ منها.

كما جاء في كتاب تعليم القراءة للصف الثالث الابتدائي قصة أب يخرج للخدمة في الجيش الاحتياطي، وتمّ صياغتها على النحو التالي: «'حَرب؟' تعجبت: 'لماذا؟'، 'إن العرب يريدون محاربتنا واحتلال بلادنا'، أجاب يتسحاق. أبي خرج لحراسة دولتنا. إن العرب يريدون أن يأخذوا دولتنا، ولكن أبي والجنود سيحرسوننا منهم وسيطردونهم!»[58].

وفي كتاب آخر مخصص لصفوف متقدمة جاء الآتي: « . . إن هدف العرب القضاء، لا سمح الربّ، على ’دولة اليهود‘. وهكذا فقد تجلت العناية الإلهية الخاصة ليس فقط في الحرب [1948 م] وإنما أيضًا في كل سنوات قيام الدولة، هذه الفترة التي تعدّ سلسلة مدهشة من المعجزات الجليّة . .»؛ وفي الكتاب ذاته تمّ وصف مصر بأنها استمرار لألمانيا النازية(59).

لا تقتصر هذه النظرة حول «أزلية كراهية إسرائيل»، والنظر إلى "اتفاقية السلام" مع مصر على أنها قشرة لا تعني شيئًا على الإطلاق لأنها عمليًا عدو يجب مراقبته جيدًا، على الحريديم فقط وإنما أيضًا في المدارس والبرامج التابعة مباشرة لوزارة المعارف. جاء في أحد الكتب الدراسية التابعة مباشرة للوزارة ما يلي: «حتى يتسنى لنا أن نكون مستعدين لكل حالة علينا أن نتعرف جيدًا إلى التحوّلات الجغرافية والاقتصادية والسياسية التي تمر بها مصر، وعلينا أيضًا أن نوضح لأنفسنا معنى هذه التحوّلات وإسقاطاتها المسقبلية الممكنة على العلاقات بين إسرائيل ومصر»(60).

أما على الصعيد الاقتصادي فإن المجتمع الحريدي في إسرائيل يعاني كثيرًا بسبب نمط حياته الذي يتلخص بعدم خروج غالبية أبنائه وبناته إلى سوق العمل، من جانب، وإنجاب عدد كبير من الأطفال، من جانب آخر. تكشف لنا إحدى الدراسات الاقتصادية للمجتمع الحريدي بأن ما لا يقل عن (70٪) من المجتمع الحريدي يعيش تحت خط الفقر(61). وتعتمد أكثر العائلات الحريدية على الدعم الحكومي الخاص بهم، إضافة إلى مخصصات التأمين الوطني للأطفال حتى جيل (18) ومخصصات العجزة، (60) عامًا للنساء و(65) عامًا للرجال.

إن معدل دخل الفرد لعائلة غير حريدية في مدينة القدس، يساوي، بعد الخصم الضريبي، أربعة أضعاف معدل دخل فرد في عائلة حريدية(62). ينعكس هذا الأمر على نحو كبير في الفجوة القائمة بين مقدار شيوع

الفقر في أوساط غير الحريديم، حوالي (7٪) فقط، بينما (69٪) من السكان الحريديم في مدينة القدس يعيشون تحت خط الفقر. ويصل عدد الحريديم الذين يعيشون تحت خط الفقر في إسرائيل لسنة (1995 م) حوالي (127) ألفًا (حوالي 51,1٪ من مجمل الحريديم)[63]. من جانب آخر فإن (53٪) من السكان اليهود غير الحريديم في مدينة القدس يعملون أسبوعيًا (41) ساعة وأكثر، بينما حوالي (60٪) من السكان الحريديم في المدينة لا يعملون بتاتًا. وتبلغ نسبة أولئك الحريديم الذين يعملون (41) ساعة أسبوعيًا أو أكثر أقل من (10٪). فقط[64].

	جميع البلاد ما عدا القدس		القدس		بني براك	
	حريديم	غير حريديم	حريديم	غير حريديم	حريديم	غير حريديم
السكان اليهود (بالالف)	153	3546	96	353	79	48
دخل نتيجة العمل (بالشيكل)	2478	4809	1328	4995	1905	2956
دخل نتيجة مخصصات ودعم حكوميين (بالشيكل)	1773	910	2035	831	2190	1001
دخل قبل الخصم الضريبي (بالشيكل)	4660	6455	3690	7115	4539	4673
ضرائب مباشرة	446	1264	223	1458	361	691
مجمل الدخل الصافي	4214	5191	3467	5657	4178	3981

الدخل حسب مصادره في مناطق مختلفة في إسرائيل
(المصدر: مومي دهان، ‹مصدر سابق، الجزء الأول، ص 33›).

من جانب آخر فإن معدل دخل العائلة الحريدية المتواضع جدًا يمنحها فرصة جني ثمار سياسة الرفاه الاجتماعي المتبعة في إسرائيل، وذلك لأن معدل العائلة الحريدية مرتفع جدًا مقارنه بالمعدل العام في المجتمع الإسرائيلي، حوالي (3,3)، الأمر الذي يدر عليها مساعدات مالية أكبر، إضافة طبعًا إلى ميزانيات التربية والتعليم، والصحة والعمل والرفاه الاجتماعي. في مقابل ذلك فإن حصة الضرائب المباشرة (مثل ضريبة الدخل وضريبة التأمين الوطني والضريبة البلدية) التي يتم جنيها من المجتمع الحريدي منخفضة جدًا مقارنه مع باقي شرائح المجتمع بسبب معدل الدخل المنخفض للفرد في العائلة الحريدية.

كـان معـدل دخـل عائلـة حـريدية في مديـنة القدس في عام (1995 م) حوالي (3,700) شيكل (قبل الخصم الضريبي) مقابل (7,100) شيكل هو دخـل عائلة يهودية غير حريدية في مدينة القدس في العام ذاته. يتضح أيضًا أن حوالـي (55٪) مـن دخـل العائلـة الحـريدية مصـدره هـو المسـاعدات الحكومـية وعلى رأسها مخصصات الأولاد في التأمين الوطني، مقارنة بحوالي (12٪) من دخل العائلات اليهودية غير الحريدية في المدينة[65].

	1989	1990	1991	1992	1993	1994	1995
عدد السكان (بالالف)	69	89	96	113	111	108	96
الدخل للعائلة نتيجة عمل بالاجرة (بالشيكل)	856	781	1،064	1،286	1،089	1،579	1،328
الدخل للعائلة نتيجة دعم ومخصصات حكومية (بالشيكل)	821	1،048	946	1،281	1،533	1،680	2،035
ضرائب (بالشيكل)	195	152	205	264	158	274	223
دخل صافي	1،765	1،972	1،993	2،584	2،699	3،385	3،467
عدد أفراد العائلة	4.8	5.6	5.3	5.6	5.7	5.6	5.5

دخل العائلة داخل المجتمع الحريدي في القدس (1989–1995 م)

المصدر: مومي دهان، ‹مصدر سابق، الجزء الأول، ص 36›.

يتضـح مـن القائمـة أعـلاه بـأن الـتعداد السـكاني الحريدي في مدينة القدس ارتفع من (69000) نسمة في عام (1989 م) إلى (113000) نسمة في عـام (1992 م) ولكـنها انخفضـت إلى (96000) في عام (1995 م) وذلك بسـبب خـروج العديـد مـن العـائلات الحريدية إلى مستوطنات في الضفة الغربية.

وجـد أحـد الباحـثين أن أكثر من (60٪) من العائلات الحريدية تتلقى خصـمًا حكومـي يـراوح بـين (80٪ و100٪) مـن حجم الضريبة البلدية، عـلمًا بـأن فقـط (10٪) مـن العائلات غير الحريدية تتلقى هذا المقدار في التخفـيض الضريبي. وبلغة الأرقام فإن معدل التخفيض الذي تحصل عليه عائلة حريدية هو حوالي (1,800) شيكل بينما معدل الخصم الذي تحصل عليه عائلة غير حريدية هو فقط (420) شيقلاً[66]. ويشير أحد المراقبين إلى قلـة اشـتراك الـسكان الحـريديم في دعـم مصـاريف البلديات المختلفة في

إسرائيل[67]. إضافة إلى ذلك فقد أشار أحد الباحثين من خلال رسمه خريطة جغرافية للكشف عن توزيع دفع الضريبة البلدية في القدس، إلى أن السكان الحريديم يدفعون مقدارًا ضئيلاً جدًا من مجمل الضريبة البلدية مقارنة بعددهم[68]. وتموّل الدولة وتمنح تسهيلات وتخفيضات لعائلة حريدية تعمل فيها الأم ربة بيت والأب يدرس في معهد ديني ولهم (10) أطفال حوالي 19,300) شيقل (حوالي 5,360 دولار أمريكي حسب تداول العملة في شهر أيار من عام 1999 م) قبل الضريبة، وحوالي (11,300) شيقل بعد دفع الضريبة[69]. كما وتدفع مؤسسة التأمين الوطني لعائلة تضم (10) أطفال وأم ربة بيت وأب طالب في أحد المعاهد الدينية حوالي خمسة آلالف شيقل (حوالي (1,350) دولار أمريكي حسب تداول العملة في شهر أيار من سنة (1999 م)[70].

إن معدل سنوات تعليم الفرد الحريدي هو ضعف (22,9) ما هو عليه في المجتمع غير الحريدي في مدينة القدس (13,2). إلا أنَّ هذا المعدل التعليمي العالي جدًا للفرد الحريدي لا يمكن له أن يترجم إلى ارتفاع في الدخل وذلك لأن فحوى وتوجه هذا التعليم هو ديني صرف لا يمكن له أن ينخرط في سوق العمل القائم في سوق العمل الإسرائيلي ولا يمكن له أن يترجم إلى حركة انتاجية اقتصادية.

خلاصة الأمر فإن التحوّلات القائمة في المجتمع الإسرائيلي عامة وفي المجتمع الحريدي خاصة لابد لها أن تجد حلاً أو حلولاً للخروج من الأزمة الاقتصادية ولسد الفجوة الكبيرة جدًا بين أبناء المجتمع الحريدي وبقية أبناء المجتمع اليهودي في إسرائيل، خصوصًا أن نسبة الحريديم في تصاعد دائم. وقد أشار أحد الباحثين إلى أنه لا يمكن للعائلة الحريدية الاستمرار في النهج القائم حاليًا، أي: عدم الانخراط ولو جزئيًا في سوق العمل الإسرائيلي، وذلك لأن المخصصات ودخل الدولة والبلديات لا يمكن لهم أن يستمروا في تقديم المساعدات الخاصة والمخصصات المختلفة نظرًا

لازدياد مرتفع جدًا لعدد الحريديم في المجتمع الإسرائيلي[71]. وعليه فإن الباحث يتوقع أن تحدث تغييرات على هذا الصعيد في العائلة الحريدية نفسها في المستقبل القريب. فإن مستوى الدعم الحكومي للسكان الحريديم اليوم مرتفع جدًا. فقد كان معدل دخل العائلة الحريدية في مدينة القدس في عام (1995 م) من المؤسسات الحكومية حوالي (2,035) شيكل، أي (55٪) من مجمل دخل العائلة الحريدية. تعدّ هذه نسبة مرتفعة جدًا مقارنة بالدعم الحكومي للعائلات غير الحريدية في مدينة القدس والتي تبلغ حوالي (17٪) من معدل دخل العائلة غير الحريدية. وعليه فإن معدل دخل العائلة الحريدية من دون الدعم الحكومي لها سينخفض بشكل ملحوظ ولا يمكن الاستمرار في العيش من دونه.

3/7) الديموغرافية الحريدية

يراوح عدد اليهود الحريديم اليوم في إسرائيل بين (5٪ و10٪)، ولا يمكننا الجزم في هذا الموضوع وذلك لأن جميع الهيئات والمؤسسات الرسمية وخصوصًا هيئة الإحصاء المركزية لا ينتهجوا أنماط عمل تميز بين يهودي حريدي وبين يهودي متدين وما إلى ذلك. كذلك فإن عدد المصوتين للقوائم الحريدية مؤشرًا لنسبة وعدد الحريديم في إسرائيل غير دقيق بتاتًا، وخصوصًا في العقدين الأخيرين حيث يقوم العديد من المصوتين غير الحريديم، المتدينين أو التقليديين، بالإدلاء بأصواتهم لصالح القوائم الحريدية. زدّ على ذلك بأن المجتمع الحريدي لا يتعاون مع المؤسسات الرسمية وغير الرسمية التي تحاول تقويم وتعداد الفئات الحريدية[72].

لا تزال مدينة القدس ومدينة بني براك (في ضواحي تل أبيب) تعدّان المركز السكاني الأكبر في البلاد وتضمان حوالي (180000) من الحريديم في البلاد (70٪ من مجمل الحريديم في البلاد) الذين يراوح عددهم بين (250000) ونصف مليون، ويسكنون في أحياء خاصة بهم في هاتين

المدينتين[73]. أما البقية فتقيم في أحياء خاصة في المدن المختلفة، مثل تل أبيب، ونتانيا، وبيتح تكفا، ومدن التطوير في الجنوب، وفي مستوطنات في ضواحي مدينة القدس وفي قرى تعاونية في شمالي البلاد ووسطها[74]. وقد أصبحت مدينة بني براك ذات أغلبية حريدية منذ منتصف الخمسينيات، وفي منتصف السبعينيات أصبح عدد سكان بني براك الحريديم مساويًا لعددهم في القدس (حوالي 20000 في كل منهما)[75]. أما اليوم فيبلغ عدد الحريديم في هذه المدينة حوالي (80000) ويشكلون حوالي (62٪) من سكان المدينة. أما في مدينة القدس فيبلغ عدد الحريديم فيها حوالي مئة ألف ويشكلون حوالي (27٪) من مجمل سكان المدينة اليهود، وقد كان عددهم في المدينة عند احتلالها سنة (1948 م) حوالي (17000) فقط، وكانوا يشكلون حوالي (20٪) من مجمل سكان القدس اليهود[76].

نشهد في العقدين الأخيرين زيادة ملحوظة في عدد الحريديم في البلاد، وذلك بسبب ازدياد نسبة الولادة، حوالي (6,2) في نهاية السبعينيات وحوالي (7,6) في نهاية التسعينيات، مقابل (2,1) في الشريحة العلمانية[77] (راجع قائمة نسبة الولادة)، إضافة طبعًا إلى هجرة العديد من الحريديم أو الأرثوذكس من الولايات المتحدة إلى البلاد في العقدين الأخيرين، خصوصًا من بين المحافظين والإصلاحيين. نشهد إلى جانب ذلك زحف وتوسيع الضواحي والأحياء الحريدية في هاتين المدينتين إلى جانب ظاهرة انتقال العديد من العائلات الحريدية إلى مستوطنات قريبة من مدينة القدس مثل مستوطنتا بيتار وبيتار عيليت[78] (شمال غربي مدينة بيت لحم)، ومستوطنة أور سيمح، بالقرب من مستوطنة راموت الواقعة شمال غربي مدينة القدس، والتي تعدّ رسميًا حيًا سكنيًا ويندرج في إطار ما يسمى القدس الكبرى. ويتبع هذا الحي السكني اداريًا لحزبي ديغل هتوراه وشاس (راجع ملحق المستوطنات الحريدية)، ومستوطنة بسغات زئيف، شمال مدينة القدس. إضافة إلى ذلك، فإن نصف الازدياد في عدد المستوطنين في قطاع غزة والضفة الغربية في عام (2002 م) مصدره هجرة الحريديم من المدن الكبيرة إلى المستوطنات والولادة الطبيعية

العالية بينهم. فقد ازداد عدد المستوطنين الحريديم في المستوطنات التي يسكنوها في الضفة الغربية، وهي موديعين عيليت وبيتار عيليت والعاد[79].
وقد أنشئت مستوطنة موديعين عيليت في عام (1996 م) في قضاء رام الله، ويبلغ عدد السكان حوالي (22000) نسمة كلهم من الحريديم وفق إحصاءات عام (2003 م). وقياسًا بالعام السابق فقد ازداد عدد السكان بها بحوالي (2800) نسمة، الأمر الذي يشير إلى أن نسبة الزيادة تبلغ (14,8٪)، وهي زيادة عالية جدًا قياسًا بالمتوسط العام للزيادة في المستوطنات (حوالي 1,6٪ سنويًا). كما تجدر الإشارة إلى أن مصدر هذا الازدياد هو التكاثر الطبيعي (56٪) وحوالي (41٪) مصدره من الهجرة إلى هذه المستوطنة. أما في مستوطنة بيتار عيليت، والتي أنشئت في عام (1985 م) في قضاء بيت لحم، فقد ازداد عدد سكانها بحوالي (2900) نسمة، بنسبة زيادة عالية جدًا (16.5٪). ويعود مصدر هذه النسبة الكبيرة من الازدياد إلى الهجرة الداخلية إلى المستوطنة من بين الحريديم (56٪) من الزيادة، وحوالي (40٪) من هذه الزيادة مصدرها التكاثر الطبيعي. وبتحليل إحصائي بسيط يتضح أنّ (50٪) من الزيادة في عدد سكان المستوطنات في الضفة الغربية مصدره هو هذا الازدياد في كلتا المستوطنتين. وقد بلغ نسبة زيادة عالية جدًا أيضًا في المستوطنة الحريدية (العاد)، والتي تأسست سنة (1996 م)، وتتبع إداريًا قضاء بيتح تكفا، حيث يبلغ عدد سكانها الحالي (15100) نسمة، وقد بلغت مقدار الزيادة في عدد سكانها في عام (2002 م) حوالي (69٪)، أي حوالي (6200) نسمة، ولا شك في أنها نسبة كبيرة جدًا، قياسًا ببقية المستوطنات والمدن والقرى في البلاد، وقد جاءت هذه الزيادة من الهجرة إليها (83٪)، وحوالي (15٪) فقط من التكاثر الطبيعي للعائلات الحريدية.

كذلك نشهد ظاهرة دخول عائلات حريدية إلى أحياء علمانية في مدن عديدة في البلاد (القدس وتل أبيب وبني براك وكفار سابا وبيتح تكفا وأشدود ومدن التطوير في الجنوب وغيرها). تعدُّ هذه الظاهرة الأخيرة إحدى نقاط الاحتكاك التي تولدت في السنوات الأخيرة بين الحريديم

والسكان العلمانيين، وكشفت عن صراع مرير بين هاتين الشريحتين السكانيتين، الأمر الذي دفع بالأخيرين غالبًا إلى ترك هذه الأحياء التي تحولت شيئًا فشيئًا إلى أحياء حريدية خالصة[80]. غالبًا ما يترك السكان العلمانيين هذه الأحياء لدوافع اقتصادية، إضافة طبعًا إلى التقييدات الدينية والمضايقات التي يواجهونها والنزعات العنصرية. ينطلق الدافع الاقتصادي من حقيقة هبوط أسعار الشقق السكنية في الأحياء التي تدخلها العائلات الحريدية، حيث تنخفض جاذبية هذه الشقق بسبب النظرة السلبية على الحريديم وعلى أسلوب حياتهم والتقييدات التي يفرضونها على ثقافة المكان العام[81].

بدأت عمليات الاستيطان الحريدية المكثفة في فلسطين منذ نهاية الحرب العالمية الأولى. وقد أقامت منظمة أغودات يسرائيل صناديق لدعم الاستيطان الحريدي في فلسطين وفتحت فروع لها في جميع أرجاء القارة الأورُبية. لم تستطع أغودات يسرائيل تكثيف استيطانها في فلسطين من دون مساعدة سخية من منظمات صهيونية والتعاون الكبير معهم، خصوصًا مع مؤسسة (قيرن كييمت ليسرائيل/ الصندوق القومي الإسرائيلي) التابعة للحركة الصهيونية، وذلك لفقرها وفقر الفئات الحريدية الاقتصادي، الأمر الذي وقف عائقًا أمام شراء واستئجار أراضٍ وبيوت سكنية.

كانت مستوطنة (بني براك) أولى المستوطنات الحريدية الكبيرة التي أقيمت في فلسطين واستوعب العديد من المهاجرين الحريديم إضافة إلى مدينة القدس، ‹حي ميئه شعاريم›. تمّ إنشاء المستوطنة إلى جانب قرية الخيرية، الواقعة نحو (7,5) كيلومتر إلى الشرق من مدينة يافا. وقد كان اسم القرية السابق هو (ابن برق) ولكن سكانها غيَّروه إلى الخيرية، بهدف تمييزها من المستعمرة الصهيونية (بني براك) التي تمّ تأسيسها عام (1924م)على بعد (6) كيلومترات شمال القرية. وقد تأسست المستعمرة عام (1924 م) بمبادرة

جماعة من اليهود الحريديم الحسيديم، وتحولت، مباشرة بعد إنشاء الدولة سنة (1949 م)، إلى مدينة[82]. بلغ عدد سكان المدينة في عام (2000 م) حوالي (133,900) غالبيتهم من الحريديم. اتخذت ‹لجنة أسماء الشوارع› في البلدية، والتي يهيمن عليها سكان المدينة الحريديم، يومين بعد الإعلان عن موت الحاخام إليعيزر شاخ في تشرين الثاني سنة (2001 م)، قرارًا يصادق على تبديل اسم الشارع الرئيسي في المدينة من هرتسل إلى الحاخام إليعيزر شاخ، ما دفع أوساط وجماعات صهيونية وعلمانية إلى تنظيم تظاهرات واحتجاجات عديدة.

تعدُّ أولى المستوطنات الحريدية التي أقيمت في فلسطين على الساحل المتوسط، والواقعة على بعد (13) كيلومتر شمال شرق مدينة يافا في عام (1878 م) على يد مجموعة من اليهود الحريديم من القدس أطلق عليها اسم (فيتح تكفاه). مصدر الاسم هو توراتي فقد جاء في التوراة «وأعطيها كرومها من هناك، ووادي عخور بابًا للرجاء (فيتح تكفاه)» (سفر هوشع 2: 15)؛ علمًا بأن المستوطنون الأوائل حاولوا الاستيطان قبل ذلك في صحراء أريحا على أراضي مستنقع بجانب منابع نهر اليرقون. وقد عدت هذه المستوطنة اليهودية الأولى على أرض فلسطين في العصر الحديث لهذا فقد أطلق عليها اسم «أم المستوطنات». كانت المستوطنة مكان إقامة العمال اليهود ولهذا فقد عدت أهم محطة في استيعاب المهاجرين الذين هاجروا إلى فلسطين في موجة الهجرة الثانية ولأعضاء حركة العمال، وفيها تم تأسيس حزبي (هفوعيل هتسعير) و(أحدوت عهفوداه). وتم منحها في عام (1921 م) مجلس محلي وفي عام (1937 م) لقب مدينة. ومع مرور الوقت ضمت تحت كنفها مستوطنات متاخمة مثل كفار غنيم، وكفار هبفطيسطيم، وقرياة مطلون، وغات ريمون، وعميشاب، وسعرياه، ومحنيه يهودا، وكفار أبراهام، وقرية فجه. مساحة المدينة حوالي (38000) دونم، وعدد سكانها سنة (2000 م) حوالي (155,200) معظمهم من غير الحريديم[83].

ينص أحد أهداف منظمة (فوعاليه أغودات يسرائيل) على تشجيع فكرة الاستيطان في فلسطين، ودعمه حيث دعت للتعاون بين المستوطنات الصهيونية ومؤسساتهم، بهدف إقامة مستوطنات للجماهير الحريدية. وفعلاً أقامت الحركة في منتصف الثلاثينيات كيبوتس (هنوعر هأجودتي) إلى جانب مستوطنة (كفار سابا)، وكيبوتس (عزرا) المجاور لمستوطنة الخضيرة[84]. كما أقامت الحركة كيبوتس آخر على أرض تابعة للصندوق القومي (قيرن قييمت) في عام (1944 م) وأطلق عليه اسم (حفتس حاييم)[85]، وذلك خلافًا لقرارات مؤسسات أغودات يسرائيل ومجلس علماء التوراة. إضافة إلى ذلك أقامت هذه الحركة بعد إقامة الدولة العديد من المستوطنات الزراعية والموشافيم والكيبوتسات (راجع: ملحق المستوطنات الحريدية). فقد أقامت الحركة مستوطنة عمالية في لواء مدينة غزة في عام (1949 م) أطلق عليها اسم بني رام، ومستوطنة عمالية أخرى في عام (1950 م) على قسم من أراضي قرية حَتّا (الواقعة على بعد 31 كم شمال شرق مدينة غزة)، وعلى قسم آخر من أراضي قرية جُسَير (35 كم شمال شرق مدينة غزة) أطلق عليها اسم زبديئيل. كما أقامت مجموعة ناحال تابعة لحركة (عزرا) حركة استيطانية تابعة لمنظمة فوعليي أغودات يسرائيل، في يوم (1969/12/30 م) نقطة ناحال، انتقلت بعدئذٍ سنة (1974 م) إلى موقعها الحالي بجوار موقعها القديم، وتحولت إلى مستوطنة دائمة وأطلق عليها اسم (مفو حورون)، على أنقاض قرى يالو، وعمواس، وبيت نوبا التي دمرت سابقًا.

نتيجة لائتلاف الأحزاب الحريدية لتشكيل حكومة بيغن الأولى سنة (1977 م) بادرت دولة إسرائيل والمنظمات الصهيونية إلى التعاون مع الأحزاب الحريدية لإنشاء مستوطنات حريدية في فلسطين (1948 م) وفي الأراضي المحتلة عام (1967 م). ومع الشروع في إقامة مستوطنة (متتياهو) في عام (1973 م)، إلا أنَّه تقرر بناؤها يوم (12/5/ 1978 م) وأقيمت فعليًا

ورسميًا عام (1979 م)، وتحولت إلى مستوطنة دائمة يوم (1981/6/23 م). تقع المستوطنة في منطقة رام الله على بعد (15) كم إلى الشرق من مدينة الرملة في فلسطين المحتلة سنة (1948 م) بالقرب من خط الهدنة السابق إلى الشمال الغربي من رام الله على أراضي قريتي نعلين والمدية. بلغ عدد سكان المستوطنة سنة (2000 م) حوالي (1650) نسمة. وتقرر إقامة مستوطنة أخرى إلى جانبها وتحمل الاسم ذاته (متتياهو ب) بتاريخ (6/16/ 1981 م) وأقيمت رسميًا في أيار سنة (1983 م). تقع هذه المستوطنة الأخيرة على أراضي قرية (بلعين) في قضاء رام الله في منطقة اللطرون. وتعدُّ هاتان المستوطنتان مستوطنات زراعية تعاونية من فئة الموشاف تتبعان لحزب (أغودات يسرائيل). وأقيمت في يوم (1983/10/5 م) مستوطنة زراعية تعاونية تابعة لحزب أغودات يسرائيل في منطقة الخليل أطلق عليها اسم متساد (وبعد ذلك اسم إسفر). تقع المستوطنة على أراضي قرية (الزعفران) وعلى أراضي قرية الشيوخ بين مدينتي بيت لحم والخليل في منتصف المسافة بين مستوطنتي تكواح ومعاليه عاموس. يبلغ عدد سكان هذه المستوطنة حوالي (360) نسمة. أقامها الحاخام أوري زوهار، أحد الشخصيات الحريدية الذي تاب إلى الدين في عام (1979 م) وأصبح حريديًا، ويعد من أكبر مؤيدي حركة شاس، وطلاب المعهد التعليمي <إش توراه> إلى جانب مجموعة من التائبين اليهود من الولايات المتحدة الذين تحولوا إلى حريديم في كانون الثاني من سنة (1981 م) مستوطنة جديدة أطلق عليها اسم (معاليه عاموس). تقع هذه المستوطنة في منطقة بيت لحم على أراضي عرب الرشايدة وقرية كيسان على بعد (6) كم إلى الجنوب من قرية تقوع جنوب شرق بيت لحم. والمثير في الأمر هو أن آرييه درعي وزوجه يافه، بعد زواجهم بفترة قصيرة، انضما إلى هذه المبادرة لإقامة المستوطنة، وكانا من أوائل المستوطنين فيها. إضافة إلى ذلك فقد شغل آرييه درعي منصب ممثل عن هذه المستوطنة في المجلس الإقليمي (غوش

عتسيون)، وقد عمل جهدًا كبيرًا لمصلحة هذه المستوطنة وتوسيعها. يعد هذا المنصب هو الأول من نوعه الذي يشغله درعي. وفي تلك الفترة، أي في أوائل الثمانينيات، دار جدل كبير وحاد جدًا في الشارع الحريدي حول مسألة شرعية الاستيطان الحريدي في الضفة الغربية وفي قطاع غزة[86].

أقرت حكومة إسرائيل بالتعاون مع الحزبين الحريديين ديغل هتوراه وشاس، إقامة مستوطنة جديدة للحريديم ضمن خطة أرئيل شارون المسماة (النجوم السبعة)، ولتكون واحدة في إطار إقليم استيطاني جديد يدعى (إقليم مودعين)، الذي يضمن (10) مستوطنات ستقام على جانبي الخط الأخضر. شرع العمل في إقامة المستوطنة في حزيران عام (1991 م)، وقد أطلق عليها اسم (كريات سيفر)، تقع في منطقة رام الله على أراضي قريتي نعلين ودير قديس.

يشير أحد الباحثين إلى أنه منذ بداية الثمانينيات، وبشكل مكثف أكثر منذ بداية التسعينيات، تشهد مدينة القدس توازنًا سلبيًا في الهجرة اليهودية من المدينة إلى خارجها ومنها إلى ضواحيها التي تعدّ مستوطنات في الضفة الغربية حول القدس، بينما تعد رسميًا أحياء في حدود مدينة القدس. إضافة إلى ذلك فإن معدل الهجرة اليهودية من المدينة إلى خارجها حتى سنة (1995 م) هو حوالي عشرة آلاف نسمة سنويًا. وفي المقابل هجر المدينة حوالي (16000) نسمة (يهود) سنويًا إلى مدن أخرى. ويلاحظ أن ما مقداره (80٪) من هذه الهجرة خارج المدينة يتجه نحو مدن أو مستوطنات في ضواحي مدينة القدس وإلى مستوطنات في الضفة الغربية أخرى. يشير الباحث إلى أن نحو (30٪) من توازن الهجرة السلبية، الفرق بين الهجرة من وإلى مدينة القدس، من القدس إلى بقية المدن هم من الحريديم[87].

8) شاس: نحو بناء صهيونية جديدة

نحو «إعادة المجد التليد»

(الحاخام عوبديا يوسيف)

«كل جيل يصنع للصهيونية حدودها الجديدة»

(موشي ديان)

لا شك في أن شاس تُعدُّ نموذجًا جديدًا لحزب وحركة حريديين جلبت للساحة السياسية الإسرائيلية صنفًا جديدًا من السياسيين وخطاب جديد لم نعهدهم في السابق[1]. فقد كان أوائل الحريديم الذين اخترقوا الإطار العلماني وتعاملوا معه بكل ثقة: لبّوا دعوات لاستضافتهم في مقابلات تلفزيونية؛ تحاوروا مع الجمهور والممثلين العلمانيين في المجتمع الإسرائيلي؛ جلسوا على المقاعد الحكومية وشغلوا مناصب وزارية مرموقة كان عليهم الاهتمام بمصالح جميع السكان وليس قصر تمثيلهم على جني ثمار ومصالح طوائفهم ومجموعاتهم الحريدية؛ يخاطبون جميع سكان الدولة في معاركهم الانتخابية ولا تقتصر مخاطبتهم على الجمهور الشرقي أو الحريدي أو

المتديّن فقط؛ يخدم غالبية ممثليهم وجمهور ناخبيهم في صفوف الجيش الإسرائيلي؛ يتحدّون المؤسسة والخطاب الثقافيين المهيمنين في العقيدة الصهيونية وفي الحيّز العام الإسرائيلي؛ يرفعون من شأن الهوية الدينية اليهودية "التقليدية" ويحطّون من شأن الهويات الجماعية والفردية الأخرى الحديثة البديلة. هذا السلوك هو بالطبع عنصر جديد وشاذ جدًا لحزب حريدي أو صهيوني كما عهدناهم في السابق.

لم ير آرييه درعي، الزعيم السابق لشاس، في هذا السلوك وهذه الأفكار الشاذة لحزبه أي إشكالية:

> على صعيد نمط حياتي ومعتقداتي الخاصة، فإنني لا أرى نفسي حريدي أقل من باقي الحريديم، أو من السياسيين الذين يطلق عليهم اسم 'حريديم'. لربما أن أسلوبي مختلف بعض الشيء. إن نظرتي للحياة نفعية وعملية جدًا. لربما بسبب الجيل أو لأني ترعرعت في البلاد. إنني بعيد جدًا عن مواضيع خطابية رنانة وسطحية. لا تعني لي الرموز الشيء الكثير، ولا تترك عليّ التصريحات أو الانفعالات أي انطباع. أظن أن العمل الفعلي ودفعه قدمًا هو عمل مجد ومثمر أكثر . . علينا العيش معًا في هذه الديار، علمانيين وحريديم، يمكننا [ببساطة] أن نستسلم للبغض وللتفرقة. ولكنني أرى أنه من أجل كسر هذه الدائرة يتوجب علينا، نحن الحريديم، أن نشارك على نحو كبير وشامل في [شؤون] الدولة. لا يمكن التعامل فقط بالأمور الدينية والادعاء بأنني أرسلتُ [فقط] لهذا الغرض[2].

ولا شك في أن حركة شاس تشغل بال العديد من المراقبين والباحثين ومازال هؤلاء يتخبطون حول مسألة طبيعة وتعريف هذه الحركة الجديدة، وخصوصًا على صعيد صهيونيتها أو عدم صهيونيتها. وقد قام العديد من هؤلاء بوصف الحركة بأنها حزب صهيوني، بينما يصفها آخرون بأنها حركة مناهضة للصهيونية. يصف الباحث آشر أريان حركة شاس وقائمة

يهـدوت هـتوراه، الـتي تجمع حزب أغودات يسرائيل، وحزب ديغل هتوراه بأنهمـا «كـتل حـريدية غـير صـهيونية»[3]؛ بيـنما وصف الباحث عمانويل غوتمان حركة شاس بأنها «تحاول أن تكون حزبًا دينيًا صهيونيًا سفارديًا. وفي نهايـة المطـاف سـتتحول شـاس إلى مفـدال سـفاردية»[4]؛ ووصفها الباحث موشـي ليساك بأنها «في طور تحولها إلى حزب حريدي قومي، [ستقف] على الخـط الفاصـل بـين معسـكر الأحـزاب الصـهيونية التقلـيدية والمعسكر الحريدي»[5]. وأضاف لاحقًا بأن شاس «تحاول بناء غيتو ثقافي، وتخلق حواجز واضحة في وجه العلمانيين والصهيونية الدينية»[6].

سـنتوقف في هـذا الفصـل عند أسباب ظهور حركة شاس حركة إثنية ودينـية حـريدية، والكشـف عـن مفاهـيمها ومـنطلقاتها الدينية ومواقفها السياسـية المحلـية والإقليمـية وخصوصًـا عـلى صـعيد الصـراع العـربي والفلسـطيني الإسـرائيلي. والأهـم مـن ذلـك فإننا سنقوم في هذا الفصل بالكشـف عـن مجموعـة الـتجديدات في الخـريطة السياسية والعقدية التي أحدثـتها وجـاءت بهـا هـذه الحـركة، خصوصًـا عـلى الصـعيد العقـدي الصهيوني.

نعـتقد بـأن ظهـور حركة شاس جاء على خلفية أربعة متغيرات أساس جديـدة هـي: تعـاظم وتعزز النزعة الإثنية في المجتمع الإسرائيلي منذ بداية السـبعينيات؛ اندثـار سياسـة الاحـتواء في السياسـة الإسرائيلية منذ مطلع العقـد الـثامن وتعـزز نمـط الفصـل في الأمـور المتـنازع علـيها في المجتمع الإسـرائيلي عـلى جميع الصُّعد؛ تعزيز مكانة وقوة تأثير الأحزاب الحريدية عـلى صـعيد تشـكيل الحكومـة؛ وأخـيرًا انسـجام الخطـاب الديـني الذي اسـتعملته هـذه الحركة وتزامن ظهوره مع تفاقم أزمة الهوية وتعاظم ظاهرة الـتوبة إلى الديـن في المجـتمع الإسرائيلي منذ بداية السبعينيات. لهذا فإننا نعـتقد بـأن ظهـور حـركة شـاس في نهاية السبعينيات لم يكن صدفة على الاطـلاق، أنهـا لم تكـن لـتظهر قـبل هـذه الحقـبة الزمنـية. لقد توقفنا في

الفصول السابقة عند مواضيع عديدة تعالج جوانب أخرى من هذه التحوّلات، وسنكمل الصورة في الفقرة القادمة حيث نتوقف عند المسألة الإثنية وتأثيرها على ظهور حركة شاس.

1/8) ظهور النزعة الإثنية

لقد عصفت بالمجتمع الإسرائيلي نزعة إثنية منذ نهاية الستينيات وبداية السبعينيات تجلت بشكل قوي وواضح في ظهور حركة (الفهود السود)، حركةً سياسية اجتماعية وإثنية، وتعبيرًا عن التمرد على التمييز العنصري الذي تمارسه الدولة ومؤسساتها المختلفة التي تهيمن عليها الفئات الإثنية الإشكنازية (الغربية)، تلك النزعات العنصرية الموجهة ضد الفئات الإثنية التي هاجرت إلى فلسطين من البلاد العربية والشرق أوسطية[7].

خلافًا للاعتقاد السائد بين الأوساط الأكاديمية والشعبية الإسرائيلية فإن المهاجرين من البلاد العربية والشرقية إلى فلسطين منذ نهاية القرن التاسع عشر وحتى الإعلان عن إقامة دولة إسرائيل حاولوا جاهدين التصدي لنزعات الحركة الصهيونية بجميع مؤسساتها، العنصرية الموجهة ضدهم، إلا أنَّ قوة تأثير الخطاب الصهيوني المشبع بالدلالات الدينية وبسبب (التحريم) الذي جاء في الشريعة الدينية والذي ينهى عن التمرد ضد السلطة اليهودية، لأن تمرد كهذا هو عمليًا تحالف مع الأغيار ضد جموع اليهود، إضافة طبعًا إلى غربة هذه الفئات الإثنية (الشرقية) عن قوة التنظيم وأدواته، كل ذلك مجتمعًا وقف عقبة أمامهم للتصدي ضد التمييز العنصري الصهيوني ضدهم[8]. فبعد أقل من خمس سنوات من هجرة غالبية يهود البلاد العربية إلى فلسطين، ثار العديد منهم ضد المؤسسة الصهيونية التي تنتهج التمييز العنصري ضدهم، وقد تجسد ذلك فيما يسمى بـ(مواجهات وادي الصليب) في عام (1959 م) في مدينة حيفا.

اندلعت هذه المواجهات العنيفة التي تجلت بالاشتباك مع الشرطة وقوات الامن المختلفة وتكسير واجهات المحال التجارة التابعة لأشخاص ينتمون للفئات الإشكنازية، على خلفية منح المهاجرين الجدد من شرق وغرب أورُبة شقق وبنايات أنيقة وبالمقابل إقامة بيوت من الصفيح للمهاجرين من البلاد العربية والشرقية أو إسكانهم في بيوت مهدمة جزئيًا أو آلية للسقوط. مازالت هذه الأحداث والمواجهات تمارس دورًا هامًا للغاية حتى يومنا هذا في الوعي السياسي للفئات الشرقية في البلاد. تظهر هذه المواجهات من جديد بين حين وآخر وتتخذ غالبًا طابعًا ثوريًا في الخطاب الشرقي لبعض من الحركات السياسية والاجتماعية والثقافية في الوقت الحالي في البلاد[9].

لقد وقفت الأسباب المركزية والأساس التالية وراء فشل العديد من محاولات لتنظيم الفئات والجماعات الشرقية في البلاد حتى ظهور حركة شاس: شدة تأثير وقوة الخطاب الصهيوني ذات المدلولات الدينية العميقة؛ محاولة المؤسسات الصهيونية المختلفة إفشال أي مبادرة لإقامة تنظيمات كهذه، واستقطاب العديد من قادات الفئات والجماعات الشرقية؛ لم يكن مقبولاً في السابق، على صعيد الجمهور اليهودي الراضخ تحت وطاة العقدية الصهيونية، إقامة تنظيمات على أساس إثني، لأنه بذلك يشكل خطرًا ويزعزع من قوة «الوحدة اليهودية»؛ والأهم من ذلك هو أن جميع المحاولات السابقة جاءت للانتظام من داخل الخطاب الصهيوني وليس من خارجه، وفي هذه الحالة لم يكن لهم أمل كبير للنجاح[10].

يعتقد أحد الباحثين بأن حقيقة زجّ اليهود الشرقيين في إسرائيل أو طردهم من مركز المؤسسات الثقافية والاقتصادية في إسرائيل والتمييز العنصري ضدهم لم يؤد في نهاية الأمر إلى تعاظم وعيهم الإثني السياسي، والذي يمكن له أن يخلق نزعات تدعو إلى الانعزال عن المجتمع الإسرائيلي، كما أنها لم يؤد إلى صقل وعي طبقي ثوري. كما ويعتقد أيضاً

بـأن هـذه الحقـيقة خلقـت بـين صفوفهم وعيًا دينيًا انخراطيًا (integrative religious consciousness) مـرّ في عملـية تسـييس، وقـد تمّ التعـبير عـنه سياسيًا وحزبيًا من خلال منح الأصوات الانتخابية لشاس[11].

ولكـن السـؤال الأسـاس يـبقى: لمـاذا كـل هـذه العدائـية أو التميـيز العنصـري الـذي وجهـته الحـركة الصهيونية ودولة إسرائيل ليهود البلاد العربـية؟ باعتقادنا إن مصدره نابع في المكان الأول من النزعة الاستشراقية الغربية والتي ترى بهؤلاء اليهود مجموعًا بشريًا متخلفًا ثقافيًا وذهنيًا ويقبع خـارج عملـية تقـدم الـتاريخ الإنسـاني العصري. وبما أن الصهيونية تعدُّ نفسـها محاولة إلى إعادة اليهود إلى عجلة التاريخ، فإن مثل هذا الجموع إنما يحدّ وربما يقوّض هذا الجهد.

2/8) الجذور التاريخية لنشوء حركة شاس

نشـأت حـركة شـاس بفعـل تـراكم وتفاعل تاريخي أدى في النهاية إلى ظـروف دفعـت نحـو إقامـة شاس في إسرائيل في حقبة تاريخية معينة. بما أن شـاس تجمع بين محوري الديني الحريدي والإثني في المجتمع الإسرائيلي نرى ضـرورة أن نعـود إلى الجـذور الديـنية الحـريدية لـلحركة من جانب، وإلى الجذور الإثنية من جانب آخر[12].

3/8) مصادر الحريدية الشرقية

لقـد كـان في بلاد الشرق قيادات دينية ذات مرتبة دينية مرموقة جدًا إلا أنَّها اندثرت وذلك بسبب هجرتهم إلى فلسطين وإخضاعهم للمؤسسات الصـهيونية والمـنظمات الحـريدية الإشـكنازية. إن قـيادة المجتمع "الحريدي الشـرقي" المعاصـر لـيس لهـا أي علاقة أو ترابط مع هذه القيادة التاريخية للطوائـف الشـرقية، حيث إنها نمت من بين صفوف المهاجرين منذ مطلع الأربعينيات من القرن المنصرم. ولهذا فإن الحريدية الشرقية ظاهرة انطلقت

مـن السياقين الصهيوني والإسرائيلي، وبالتالي فإنها ظاهرة جديدة جدًا لا تمت بصلة للقيادات الدينية الشرقية القديمة، وقد تعززت مع ازدياد الوعي بـين المهاجـرين الـيهود من البلاد العربية والإسلامية بالتمييز الطائفي في إسـرائيل، والأهـم مـن ذلك أنها قد نمت ونبتت خصوصًا في تربة الواقع الصـهيوني والتميـيز العنصري الحريدي الإشكنازي[13]. في معرض مقابلة أجـراها الكاتـب مع آرييه درعي، أحد أهم قادة شاس، في كانون الأول من سنة (1997 م)، فسّر الأخير نمو شاس بوصفها حركة وصعودها بأنه نتيجة لـ «احتجاج على المؤسسة الإشكنازية الحريدية»[14].

اتخـذت الحركة الصهيونية منذ بداية الانتداب البريطاني على فلسطين وحـتى منتصـف السـتينيات نهـج تنظـيمي يقـوم عـلى توزيـع الأراضـي والأمـوال وتصـاريح الهجـرة، الـتي مـنحها الانـتداب الـبريطاني للحركة الصـهيونية، بشـكل نسـبي على المنظمات والأحزاب الصهيونية التي تمثل تـيارات سياسـية داخـل الحـركة الصـهيونية، وقـد أطلـق على هذا النهج (المفـتاح الحـزبي/< همفتـياح همفلغـتي>[15]، حيـث حصل كل حزب أو تنظيم داخل المؤتمر الصهيوني على نسبة من الأراضي والأموال وتصاريح الهجـرة تماثل نسبة تمثيله في المؤتمر الصهيوني[16]. ومع عدم تعريف منظمة أغودات يسرائيل بأنها منظمة صهيونية وعدم تمثيلها في المؤتمر الصهيوني، إلا أنَّ تعاونهـا مـع الوكالـة الصـهيونية عـلى صعيد استيعاب المهاجرين، وتقديـم شـكوى لمكتـب الهجـرة التابع للانتداب بشأن عدم منح الوكالة الصـهيونية تصـريحات للهجرة لأعضائها وللحريديم بشكل عام، قد أدى في نهايـة الأمر إلى إبرام اتفاقية بين الطرفين في عام (1931 م) يتم بموجبها تخصـيص (6,5٪) مـن تصـاريح الهجـرة لمنظمة أغودات يسرائيل[17]، وقد استمر هذا النهج حتى منتصف الستينيات. عند هجرة يهود البلاد العربية بـأعدادهم الكـبيرة في منتصـف الخمسـينيات تمّ استيعابهم في التنظيمات والأطـر التعليمـية والعقديـة على أساس هذا النهج. إضافة إلى ذلك فقد

بعثت العديد من العائلات من بين هؤلاء المهاجرين الجدد أبنائها وبناتها إلى معاهد وأطر تعليمية تابعة لأغودات يسرائيل ولحركتي همزراحي وهفوعال همزراحي، وذلك لعدم وجود أطر تعليمية دينية أو شبه دينية أخرى. هذه هي إحدى الآليات التي دفعت تجاه ظهور فئة الجمهور اليهودي الشرقي الحريدي، وسنأتي عند ذكر الآليات أو الظروف الأخرى في الفقرة القادمة. ويرتبط هذا الموضوع الأخير إلى درجة كبيرة بمسألة أزمة الهوية التي اجتاحت قطاعات كبيرة من هؤلاء اليهود الشرقيين، الأمر الذي يحتّم علينا التطرق له وتوضيح دوره في ظهور حركة شاس وجمهورها الحريدي وغير الحريدي.

تعود الجذور التاريخية الأكثر عمقًا لظاهرة الحريدية الشرقية إلى مدينة القدس في الحقبة الانتدابية، حيث ولدت هذه الظاهرة في المدرسة الدينية (فورت يوسيف)، التي تعتمد نمطًا حريديًا سفارديًا وتقوم على أسس مناهج تعليمية أكثر "عقلانية" في التحليل النصّي للتراث الديني، ذلك النمط الذي توخى أن يواجه ويتعامل مع الحداثة من خلال الاستعانة بأدوات دينية تربوية جديدة[18]. اعتمدت المدرسة الدينية فورت يوسيف على خريجي الدراسة التوراتية السفارديم في القدس، وقد تم تمويلها وانشاؤها بفضل تبرع سخي جاء من أحد الأغنياء اليهود في العراق، يدعى الحاخام يوسيف أبراهام شالوم، حيث اشترى بقعة أرض واسعة في القدس القديمة قبالة حائط المبكى، في مطلع الثلاثينيات، أقام عليها المدرسة الدينية، وأطلق عليها بهذا الاسم تخليدًا لاسم الحاخام الأكبر، الحاخام يوسيف حاييم، في العراق في حينه. ونمت حول هذه المدرسة الدينية شريحة اجتماعية من طلاب وخريجين كان تعداد أفرادها بضعًا الآلاف، وتحوّلت بعد فترة قصيرة إلى مركز روحاني يزوّد الجاليات اليهودية السفاردية في جميع أنحاء العالم بالحاخامات. وظهر نجم أحد طلاب هذه المدرسة الدينية في الأربعينيات ويدعى عوفاديا يوسيف، والذي سيتولى دور مركزي في القيادة الدينية للجماعات المحافظة بين يهود الشرق لاحقًا.

تعود المرحلة الثانية في تطور الحريدية الشرقية إلى اللقاء الذي طرأ بين هـذه الحـريدية الشـرقية والمجـتمع الحـريدي الإشـكنازي والمدارس الدينية الليطوانية. اتسعت رقعة هذا اللقاء، والذي تمّ بداية في مطلع الأربعينيات، عـلى نحـو كـبير نتـيجة لدمـار المدرسـة الدينية (فورت يوسيف) في حرب (1948 م). وقـد دفعـت صـعوبة إعـادة بناء تلك المدرسة الدينية إلى سابق عهدهـا بأبـناء العـائلات الحريدية الشرقية إلى المدارس الدينية الليطوانية. كمـا دفعـت طـلاب الفـروع المخـتلفة للمدرسـة الدينـية فورت يوسيف المنتشـرة في بعض من أنحاء البلاد بالتقرب من (شباب أغودات يسرائيل)، وجـزء مـنهم كـان نشـيطًا في فعاليات (حبر هفعيليم) و(حلف المتعصبين/ <بريـت هكنائـيم>)، وهـي عصـابة مـن أعضاء (حركة بيتار) انسحبوا وأقـاموا نقابتهم المستقلة في عام (1935 م) بزعامة الشاعر يعقوب كوهن، ونسـبت الـيهم أعمـال إرهابـية كـثيرة حـتى منتصـف الخمسـينيات. كما نشـطت حـركة (حـبر هفعيلـيم) في مدينتي القدس وبني براك مباشرة بعد إقامـة الدولـة بهـدف تجنـيد الشـراح المتديـنة والمحافظـة مـن بـين الـيهود الشـرقيين وتعزيـزهم. وقد وجهت جلّ المساعي إلى توجيه أبناء المهاجرين الجـدد من الشرقيين للمدارس التابعة لتنظيم أغودات يسرائيل والوقوف في وجـه محاولات حركات الشبيبة لاختراق المهاجرين وتجنيد أبنائهم إليها. تغـذى هـذا النشاط من (حادثة أطفال طهران) وضرورة التصدي لمحاولات حـزب مفـاي الحـاكم تجنيد أبناء المهاجرين من أبناء الطوائف الشرقية إلى معسـكرها. وقـد نـتج عن هذا النشاط بعد عقد من الزمن وجود مجموعة من الطلاب تبلغ عشرة آلاف طالب تعلموا في مؤسسات تربوية وتعليمية حريدية إشكنازية.

أمـا المـرحلة الثالثة من تاريخ تطور الحريدية الشرقية المنظمة فتعود إلى حقـبة الستينيات، والتي اتسمت بمحاولات أولى لمأسسة الجماعات الحريدية الشـرقية والمجموعات الدينية المحافظة من بين المهاجرين في إطار حركة إثنية فئوية باسم (نأمنيه توراه) بقيادة الحاخام عوباديا يوسيف. وقد طمحت هذه

الحـركة إلى اخـتراق الـتجمعات السـكنية للمهاجرين الجدد الشرقيين من دون وسـاطة (أغودات يسرائيل). ظهرت في نهاية الستينيات جماعة حريدية شـرقية كـان هدفهـا دعـوة الجمـاهير الـيهودية إلى «الـتوبة إلى الديـن/ <تشـوفاه>»، تجلـت عـلى نحـو كبير في إقامة مؤسسات لها ونشاط تتوجت بإقامـة مؤسسة فوقية تدعى (أور حييم)، مازالت تعمل إلى يومنا هذا على صـعيد التعلـيم الديـني ونشر الدعوة بين الأوساط اليهودية. كما اتسعت حلقـة الـتوبة في أعقـاب حـرب تشـرين الأول (أكـتوبر) (1973 م) في مجموعـات تقليدية وغير تقليدية واسعة. بشكل عام تركت (حركة التوبة) هـذه أثـرا كـبيرًا في تركيـبة وتنظـيم حركة شاس لاحقًا بشكل عام وعلى أنمـاط النشـاط لـلحركة في الأحـياء الـيهودية الشـرقية بشـكل خاص. إن أسـلوب بناء هوية جديدة من خلال العمل مع الجمهور في حي البوخاريم، والواقـع في طـرف حـي مئاه شعاريم في القدس، تحوّل إلى نموذج يدمج بين الحـريديم وجماعـات شرقية تقليدية. نجحت (حركة التوبة)، بزعامة الحاخام رؤوبـين ألـباز، عـلى نحو كبير في دمج أنماط عمل ونشاط ليطوانية الطابع ومثال أعلى (ethos) وهوية ملائمان للجمهور الشرقي في البلاد من حيث مشاربه الثقافية.

تـبلورت في السـبعينيات هويـة شـرقية إسرائيلية تعدت خطوطًا إثنية فـئوية مـن حيث طرحها السياسي والثقافي، وكانت إحدى التطورات التي أدّت في نهاية الأمر إلى تبلور الأساس الذي قامت عليه حركة شاس لاحقًا. وقـد تغـذت هـذه الهوية الشرقية من أسس وعناصر مختلفة، جاء جزء منها مـن مصـدر اجـتماعي تجلى في نشاط (الفهود السود)، وجزء آخر جاء من أنمـاط دينـية شـعبية تمـتاز بسمات جديدة وأخرى قديمة. تطورت من خلال إطـار أنمـاط الـتدين الشـعبي هـذا أعـراف أو أنمـاط طقوسـية لـتقديس شخصـيات أو أمكـنة، وشـاع اسـتعمال واسع الانتشار للتمائم من صنع أشـخاص وصفوا بكونهـم يتميـزون بخصـال دينـية متميزة. وقد شجعت

السلطات الإسرائيلية على بلورة هذه الهوية الشرقية وذلك من خلال تبني هـذا الديـن الشـعبي بأنماطه المختلفة وبتشجيع موضوع (تراث الطوائف الشـرقية). إن التعـبير السياسـي لهـذه الهويـة الشـرقية الإسرائيلية مرتبط بإقامة حزب (تامي) كمن يدمج بين التقليدية والاحتجاج على الغبن الذي يعاني منه الشرقيون في دولة إسرائيل.

تمّ نضج الشروط لبلورة هوية حريدية شرقية في إسرائيل بموازاة عملية بلورة فكر ديني عند الحاخام يوسيف. يمتاز الفكر الديني الذي بلوره الحاخام يوسـيف بكونـه يجمـع بين الفكر الديني المجرد والفكر الديني الاجتماعي، الـذي يـنطلق من الشروط الموضوعية القائمة، ومن الأعراف والخصائص التاريخـية الـتي تمـيّز باعـتقاده السفراديم. يعكس هذا الفكر المحافظ محاولة بعـض الجماعـات الدينية الشرقية للتعامل تعاملاً منهجيًا الأول من نوعه مـع الحداثـة، وقـد كانـت ملائمة لمجموعات معينة بين المهاجرين الجدد من الـبلاد العربـية والإسـلامية في الخمسـينيات. تمّ الالـتقاء بـين هذا الفكر الديـني الجديـد وبلورة الهوية الشرقية الإسرائيلية في الكنس وفي المدارس الدينـية والخطـبات الدينية الاسبوعية، ويتجلى ذلك في إدخال تغييرات في نصـوص الصـلاة وإحسـاس نسـبة كبيرة من الشرقيين بعدم الارتياح من اسـتعمالهم لأنمـاط ديـنـية إشـكنازية. كمـا ظهـرت صـعوبات مشابهة عند الجمهـور الشـرقي المنتمي إلى التيار الصهيوني الديني في مجال تبني أعراف المجـتمع الحـريدي الليـطواني وفي عـدم قدرتهـم عـلى اجتـياز الخطـوط الاجتماعـية في هذا المعسكر، والذي وفر لهم ظروف التعليم فقط من دون خلق ظروف اجتماعية يمكن أن تستوعبهم وتدمجهم[19].

ظهـرت المحاولـة الأولى لإنشـاء قائمـة حـريدية سـفاردية في مطلـع السـبعينيات، إلا أنَّـه فقـط بعـد اعتلاء حزب الليكود سنة (1977 م) إلى الحكـم، دفـع الإحسـاس بـالغبن المؤسسـات الحـريدية الشـرقية إلى محاولة التنظـيم السياسـي مـن خارج تنظيم أغودات يسرائيل ومن دون التشاور

معهـا. اشـتركت ثـلاث قوائـم انتخابـية حـريدية شـرقية في انـتخابات السلطات المحلية في عام (1983 م)، في القدس وطبريا وبني براك. ففي هذه المـدن الـثلاث ثمة تجمعات كبيرة للحريديم الشرقيين، من خريجي المدارس الدينـية الليطوانـية، وشرائح سكانية شرقية تقليدية أو "تائبة" إلى الدين حديـثًا. إن إقامـة شـاس حـركةً قطـرية مرتـبط بنجاح هذه القوائم وبروز الطاقـة الانتخابـية الكامـنة في هـذه المـدن بشـكل خـاص وبـين الجمهور الشرقي بشكل عام.

4/8) **الدين: العنصر الموحِّد**

يـدل نجـاح شـاس في الحصـول عـلى نسـبة كـبيرة من أصوات اليهود الشـرقيين وإخفـاق جمـيع الحـركات الشـرقية الأخـرى على حقيقة في غاية الأهمية وهي أن الجمهور الشرقي في البلاد متعطش لحركة توحدهم سوية وتدمجهـم في المجتمع الإسرائيلي لا أن تبعده وتعزله عنه[20]، وأن الدين هو القاسـم المشـترك الوحـيد بين جميع اليهود الذي يمكن له أن يعتمد لإقامة مجـتمع موّحـد ومـتجانس. هـذا ما يفسر الاعتقاد السائد بين الباحثين بأن قطاعـات كـبيرة من الجمهور الشرقي يميل إلى اليمين الإسرائيلي أكثر من ميله إلى اليسار، ذلك أن اليمين السياسي، وفي الحالة الإسرائيلية على وجه الخصـوص، يمـيل دومًا إلى الخطاب الديني والرومانسي أكثر بكثير من ميل اليسـار إلـيه مـا يمكِّـن مـن الاسـتنتاج بـأن حقـيقة انجذاب غالبية اليهود الشـرقيين نابع أساسًا من النزعات الدينية والتمسك بالتراث، وليس من نـزعات عقديـة ومواقـف سياسية على صعيد الصراع العربي الفلسطيني والإسرائيلي.

مـن أجـل تحقـيق هـذا الاندمـاج وتعزيـز هـذا الانـتماء إلى المجـتمع الإسـرائيلي لم يكـن الشعار الديني وحده كافيًا لأنه مجتمع صهيوني عقدي أكـثر من كونه مجتمعًا دينيًا، ونسبة كبيرة منه غير متدينة بالمفهوم التقليدي.

وفي الطـرف الآخـر هـناك العديد من الحركات والأحزاب الدينية الأخرى التي تعرض هذا الخيار الديني. إذن، ما الخصائص التي تجمعت في شخصية شـاس وأهلـتها لأن تـنجح في اللعـبة السياسـية الإسـرائيلية واكتسـاح الـتجمعات السـكنية الشـرقية في إسـرائيل؟ إضافة إلى الأسباب التاريخية الـتي توقفنا عندها من قبلُ، ظهور شاس في حقبة تاريخية معينة، فإننا نعتقد أيضًـا أنّ نجـاح حركة شاس هذا ينبع من وجود عدة خصائص امتازت بها هي الآتي ذكرها:

أولاً: خطابها الديني الشرقي غير المتعصب.

ثانيًا: خطابها الإثني المتمرد على العنصرية المتمأسسة في أجهزة دولة إسرائيل واعلاء راية الثقافة الشرقية والمطالبة بحقها في الوجود.

ثالثًا: إنشاء مؤسسات رفاه اجتماعي ومساعدة الشرائح الشرقية الضعيفة في مجالات عدة، وتحويل حركة شاس إلى جهاز تابع للمجتمع المدني يعرض خدماته على تلك الشرائح الاجتماعية والإثنية الشرقية التي أهملتها أجهزة الدولة[21].

رابعًا: الخطاب الاتحادي وامتناع شاس الخروج جهرًا وعلنًا ضد العقدية والدولة الصهيونيتين.

خامسًا: العمل على الاشتراك الفعلي في عملية اتخاذ وصنع القرار على جميع الصُّعد.

وسنتوقف في هذا الفصل عند جميع هذه الأسباب، كل على حدة وكلها مجتمعة.

لا تهـدف شـاس تحويـل الطوائف الشرقية التي تعاني من أزمة الهوية الثقافـية في المجـتمع الإسـرائيلي إلى حـريديم، وإنمـا تعمـل على تغذيتهم بجوانـب دينـية وثقافـية ومدهـم بمعـان دينية لحياتهم كانت قد طمست في الماضـي. تعـرض شاس على هذه الطوائف العودة إلى التراث الديني، ذلك

التراث الأصيل الذي من دونه لا يمكن الانطلاق قدمًا، ولكن: «من دون ارتداء الملابس السوداء التي يرتديها المتدينون الحريديم [ومن دون] الانعزال وترك المحيط السابق»، كما يخبرنا آرييه درعي، الذي يضيف: «إن العودة إلى الدين من وجهة نظرنا هي استمرار الناس في حياتهم العادية، وفي الوقت ذاته الحفاظ على التراث والاحتفال به وبالاعياد الدينية واشعال الشمع قبل وجبة يوم السبت»[22]. هذه النظرة إلى الدين وإلى التراث هي النظرة الأصولية ذاتها، والتي سنتوقف عندها لاحقًا. ليس هنالك أبحاث تتطرق إلى مسألة المطالب التي يضعها الأشخاص أو الحاخامات الذين يدعون إلى التوبة أمام الأشخاص الذين يقتنعون، ولكن من خلال تجربتي واحتكاكي الشخصي مع أشخاص يهود تابوا إلى الدين بصيغة شاس، يمكنني الادعاء بأن غالبية التائبين من بين صفوف الشرقيين لا يتحولون إلى حريديم وإنما يستمرون في حياتهم الطبيعية مع تشديد أكبر على تأدية بعض العبادات والشرائع الدينية بشكل انتقائي[23].

كما ذكرنا سابقًا وكما سنكشف لاحقًا، فإن العامل الإثني والتمرد على النزعات العنصرية والمعادية للثقافة الشرقية وللشرقيين الممأسسة في أجهزة دولة إسرائيل يعدّ سببًا رئيسًا لظهور شاس. فقد طالبت شاس بحق الثقافة الشرقية في الوجود ورعايتها وتطويرها في المجتمع الإسرائيلي. إلى جانب ذلك، أقامت شاس مؤسسات مدنية عرضت خدماتها على تلك الشرائح الاجتماعية الضعيفة والمحتاجة، ويمكن ملاحظة وجود المئات من فروع للحركة في جميع أنحاء البلاد تقوم بدور هام جدًا على هذا الصعيد. وفي بعض الأحيان تقوم هذه الفروع بمدّ يد العون إلى جميع المتوجهين وحتى في أمور شخصية وبصورة غير رسمية، وذلك من خلال تطوير علاقة شخصية مع المتوجهين، خلافًا للعلاقة التي يمكن للمواطن لمسها من خلال تعامله مع المؤسسات البيروقراطية التي لا تحتمل مثل هذه العلاقات التي يمكن وصفها بأنها علاقة رسمية تمتاز بالاغتراب والغربة.

إن أحد أهم مميزات المؤسسات التي أقامتها شاس تكمن في التوجه الإنساني والتركيز على العائلة، ومعاينة أحوال كل عائلة بشكل منفرد بعيدة عن القواعد البيروقراطية الصارمة التي تمتاز بشموليتها وتفتقر إلى المعايير الإنسانية والفردية. زد على ذلك أن مساعدة حركة شاس للمتوجهين إلى فروعها لا تقوم على توجهات ومعايير موضوعة مسبقًا من قبل جهات بيروقراطية، وإنما تقوم على الاستماع إلى أهمية ونوع المساعدة المطلوبة والاستماع أيضًا إلى شكاوي الناس. وفي العديد من المواقف يرى المرء عضو كنيست من شاس يعالج بذاته مشكلة شخصية لفرد ما توجه إلى إحدى فروع حركة شاس أو إليه شخصيًا[24]. إن من شأن هذا التوجه الإنساني وغير المغترب أن يشجع على نحو خاص الشرائح الضعيفة بالمجتمع والتي تشعر باغتراب كبير من مؤسسات الدولة. لا عجب إذن في أن نجد أن أعدادًا كبيرة جدًا من أبناء المدن التطويرية في جنوب البلاد وفي الضواحي الفقيرة في المدن الكبيرة تدلي بأصواتها لحركة شاس، مع غياب توجهاتها الدينية. إن مثل هذا التوجه الشخصي والإنساني يعيد ويدعم المشاركة والعمل المجتمعي والنشاط الجماهيري خصوصًا على صعيد التعاون بين أفراد الطائفة أو الحي الواحد. على سبيل المثال منح سكان المدينة التطويرية في كريات ملئاخي في الانتخابات قبل الأخيرة حوالي (34٪) من مجمل الأصوات، وفي المدينة التطويرية سدروت حوالي (22,6٪) من مجمل الأصوات، وحوالي (22,2٪) من مجمل المصوتين في كريات شمونيه (مدينة تطويرية في شمال البلاد متاخمة لحدود لبنان)[25] إلى حزب شاس. هذا التوجه الإنساني والشخصي (أو: قلّ الشعبي) ذاته يميز أيضًا تعامل شاس مع المدارس والمعاهد التعليمية المختلفة التي أقامتها، حيث تراعي الحالات الخاصة وتتوقف عند مميزات كل حالة وتحاول التعامل مع كل طبقة أو شريحة على نحو يناسبها ويناسب عقليتها الخاصة. إن أحد المميزات الكامنة في حركة شاس والتي يمكن لها أن تسلط الضوء على بعض جوانب

أسـباب نجـاح شـبكاتها التعليمـية، خلافًـا لجميع شبكات التعليم الأخرى الـتابعة للدولـة والخاصـة يكمـن في مرونـتها، بمعـنى أن انمـاط ومـناهج الـتدريس، عـلى سـبيل المـثال، لا تقرره مؤسسة عليا وإنما ينبع من ظروف ومتطلـبات واحتـياجات الطائفـة السـكانية ومتطلـبات التلاميذ أنفسهم وذويهـم، حـتى إن تطلـب الأمـر تعليم التلاميذ مواضيع علمانية وعلمية يمكن أن يتحفظ منها بعض قادة الحركة[26].

أقامـت حـركة شـاس سنة (1985 م) شبكتين تعليميتين، الأولى شبكة دينـية (<معـيان هحيـنوخ هتوراني>/ نبع التربية التوراتي) وشبكة (<إل همعيان>/ إلى النبع). وقد جلس على مقاعد الشبكة الأولى في عام إقامتها مـئات مـن الطـلاب، أمـا في عـام (1999 م) فقـد جلس على مقاعدها في المـرحلة الابتدائـية خمسة عشر ألف تلميذ، وعدة آلاف في رياض الأطفال. كذلـك الأمـر بالنسـبة للفعالـيات غير الرسمية لشبكة (إل همعيان) حيث اسـتفاد مـن فعاليات الشبكة في عام (1999 م) حوالي (80000) شخص حسب معطيات رئيس الشبكة السيد عميرام كنفو قبل حوالي سنتين[27].

لابد لنا الآن تسليط الضوء على حقيقة أن مثل هذا النجاح في تعامل حـركة شـاس مع شرائح واسعة من جمهور فقير وضعيف اجتماعيًا ومعاديًا نسبيًا لأجهزة الدولة، لا بد له من أن يخلق ويعزز هوية الانتماء إلى المجتمع، ويسـاعد عـلى تعزيـز الـنزعات الاتحاديـة وثقـة هـؤلاء بأنفسـهم وبـأمل خروجهم من أوضاعهم العصيبة[28].

إن الترجمـة الفعلية للمفهوم الصهيوني "نفي الشتات" والعمل على إرسـاء ثـورة ثقافية ولخلق "إنسان يهودي جديد" في الواقع الصهيوني في فلسـطين عـززت الاغـتراب بـين صـفوف الطوائف والجماعات اليهودية الشـرقية. كذلـك فـإن جميع هذه العوامل قد غذّت أيضًا النظرة الأبوية في اسـتيعاب المهاجـرين الجـدد والـذي انعكس في سياسة (بوتقة الانصهار). لقـد تم عـد المهاجـرون الجـدد (جـيل الصـحراء)، ذلـك الجيل الذي يجب

اجتـثاث ثقافاته من أفئدة أبنائه وإدخالهم في صلب هذه البوتقة التي سوف تصـهر هـذا (الغـبار الإنسـاني)، بحسـب تعـابير مؤسس هذا التوجه، بن غوريـون. تلـك البوتقة التي هي عمليًا إطار المؤسسة الثقافية الحاكمة، أي: المؤسسة الإشكنازية العلمانية.

انقسـم ردّ فعـل المهاجـرين الجـدد الذيـن جـاؤوا من بلاد الشرق إلى قسـمين، فهـناك مـن حـاول اجتثاث ثقافته "القديمة" والانخراط في المجتمع الإسـرائيلي الناشـئ، واستبدال هذه الثقافة بشيء آخر، إلا أنَّ هذا الشيء الآخـر كـان العـدم في طـور التبلوّر. خلافًا لذلك فقد كان هناك أيضًا من حـاول الاحـتفاظ بالقـيم وأسـلوب الحياة التقليديين والانعزال عن المجتمع الإسـرائيلي، وقـد أرسـل هؤلاء أبناءهم وبناتهم إلى مدارس دينية حريدية تابعـة للتـيار (اللـيطواني)، وذلـك لقلة المدارس الدينية الشرقية. الأولاد الذيـن تلقـوا تربـية حريدية إشكنازية على الطريقة الليطوانية هم ذاتهم الذيم سيقيمون مستقبلاً حركة شاس وسيحدثون ثورة في العالمين الحريدي والشـرقي ويحوّلـوا الديـن الـيهودي بصيغته الشرقية إلى يهودية بصيغتها الإشكنازية(29) في البداية، ولكن سرعان ما ستبدأ عملية العودة إلى التراث الديـني الشـرقي خصوصًا على يد الحاخام عوبديا يوسيف، كما يكشف لنا أحد الباحثين، وكما سنرى لاحقًا.

نتـيجة لسياسـة (بوتقـة الانصـهار) اندلعت بين صفوف أبناء العائلات والطوائـف الشرقية أزمة ثقافية في صقل هوية ذاتية وأخرى جماعية متناسقتين. مجموعة من اليهود الشرقيين الحريديم، الذين أرادوا تمثيل جمهورهم في المجالس المحلـية والـبلديات، اكتشفوا بعد دخولهم إلى هذا الحيّز، هذه الأزمة وقد التف حولهـم حريديم من أصل شرقي، وأقاموا حركة شاس. لقد وظفت هذه الحركة الجديـدة هـذا الـزخم وهـذه الأزمـة في سـبيل صعودها السياسي وإلى محاولة لعـرض هويـة بديلة أو إعادتها لهويتها السابقة على غرار شعارها (إعادة المجد التليد) للجماهير الشرقية في البلاد.

لقد احتلت سياسة (بوتقة الانصهار) مكانًا مرموقًا جدًا في ثلاثة العقود والنصف الأولى لقيام الدولة، وافترضت هذه السياسة أن ظاهرة الإثنية، والتمسك بالتقاليد، والظاهرة الحريدية والتدين سوف يختفيان مع تقدم عملية التحديث والانصهار في بوتقة الثقافة الجديدة، الإسرائيلية الصهيونية، والتي افترض أن تخلق إنسانا يهوديًا جديدًا، ولكن هذا التطلع إلى خلق إنسان جديد والذوبان أو الانصهار البشري الكلي هو ذاته الذي كشف عن الفروق الإثنية والطائفية بكل وضوح، وهو الذي دفع بشرائح اجتماعية كبيرة جدًا في المجتمع، خصوصًا في أوساط اليهود الشرقيين، التي كانت الصهيونية بصيغتها الغربية غريبة عنهم، إلى التشكك في طابع الصهيونية وأهدافها[30].

تعلم عدد كبير من أبناء عائلات المهاجرين الجدد من البلاد العربية وتربى على التراث الديني الحريدي ما أدى إلى ظهور فئة في المجتمع الإسرائيلي حديثة العهد عمرها لا يتعدى الخمس عشرة سنة والتي يمكننا تسميتها بالحريدية الشرقية. وبسبب من منهجية التعليم في المعاهد والمدارس الدينية التابعة لمنظمة أغودات يسرائيل والتيار الليطواني، والذين يقومون بعزل الطلاب عن عائلاتهم وإسكانهم في مساكن تابعة للمدارس والمعاهد الدينية، تمّ عمليًا انقطاع هؤلاء الأبناء عن تراثهم وأسلوب تدين عائلاتهم التقليدي وتذويتهم للنمط الحريدي الإشكنازي للتديّن وتكلمهم لغة اليديش بلكنة شرقية أو عربية وارتدائهم الملابس الحريدية السوداء المكونة من رداء أسود طويل وقبعة سوداء كبيرة. ويخبرنا أحد الباحث أنه «دخل إلى لغة اليديش لهجات جديدة: لدينا من الآن ليس فقط يديش ليطوانية وبولندية، مجرية ورومانية، وإنما أيضًا يديش بلهجة مغربية وعراقية؛ لكن اللون واحد هو الأسود»[31]. إلا أنَّ التمييز العنصري الذي واجهوه في هذه الأطر التعليمية الحريدية كان فظيعًا ما أدى في نهاية الأمر إلى عدة محاولات للانفصال عنها. وقد نجحت المحاولة الأخيرة بدعم

ومباركة الحاخام الإشكنازي إليعيزر شاخ زعيم التيار الحريدي الليطواني، والذي سيتمثل لاحقًا في حزب (ديغل هتوراه) وإنشاء حركة شاس، بداية لتخوض انتخابات البلديات والمجالس المحلية حيث حازت على نجاح كبير، وأخيرًا إلى خوضها انتخابات الكنيست لأول مرة سنة (1984 م)، حيث حصلت على أربعة مقاعد[32]. لقد دعم هذا الحاخام حركة شرقية حريدية لعدة أسباب، أهمها أنه كان واعيًا للإجحاف الذي كان يُصيبهم في المعسكر الحريدي على صعيد الميزانيات والتمثيل السياسي وفي التربية والتعليم[33]. ومن الجدير بالذكر أن ذلك التمييز العنصري لم يقتصر فقط على الميزانيات وتمثيل جوانب شرقية معينة في تفسير الإرث الديني، بل إنه وصل أيضًا إلى مجال الزواج. ومع عدم توافر أبحاث ميدانية في هذا الموضوع إلا أنَّه معروف بين الباحثين والمراقبين وجود ظاهرة تتلخص في أن زواج طرف حريدي شرقي مع طرف حريدي إشكنازي هو دومًا لصالح الطرف الإشكنازي. على سبيل المثال، إذا تمّ مثل هذا الزواج فمن المؤكد أن الطرف الإشكنازي «ذو عاهة جسمانية أو خلل شرعي ما يدفعه للموافقة على مثل هذا الزواج»، كما يخبرنا أحد الباحثين[34].

ومع ما ذكرناه من قبلُ إلا أنَّ الحريدية الشرقية تحاول جاهدة تقليد الحريدية الإشكنازية على صُعُد كثيرة وأساس لاعتقادها بأنها هي اليهودية الحقّة والممثل الوحيد لليهودية التاريخية. إضافة إلى المستوى الظاهر المتمثل في أسلوب اللباس ونوعه وألوانه[35]، يمكننا لمس هذا التقليد أيضًا في تبني مفاهيم وطقوس دينية حريدية إشكنازية قد كانت اطوّرت تطورًا تاريخيًا وعضويًا في شرقي أورُبة وثقافتها المحيطة. ويخبرنا عدد من الباحثين أن هذا التقليد هو السبب المباشر الذي دفع الحاخام عوبديا يوسيف إلى التمرد على سلطة الحريدية الإشكنازية ودعوته إلى العودة إلى التراث الديني الشرقي، السفارادي، حسب تعبيره، وبأن هذا التمرد بذاته هو الذي يقف في صلب شعار شاس (إعادة المجد التليد) إلى جانب أهداف أخرى

سنتوقف عندها لاحقًا. وقد جاء هذا التمرد بعد محاولات عدة للاندماج والتحالف مع جهات حريدية إشكنازية التي نكثت بعهودها ولم تشرك الطرف الشرقي في عملية اتخاذ القرار أو في قوائم المرشحين للكنيست. على سبيل المثال، عندما طالب الحاخام عوبديا يوسيف ضمّه إلى (مجلس علماء التوراة) التابع لحزب أغودات يسرائيل أجابه الحاخامات الأشكناز: إن ذلك غير ممكن «لأن المحادثة داخل المجلس تتمّ بلغة اليديش، وإنك لن تفهم شيئًا. وفي حقيقة الأمر فإن الحاخامات الأشكناز يعتقدون بأنه ليس هناك حاخام شرقي يستطيع أن يلبي متطلبات الحاخامية الإشكنازية ليسوغ ضمه إلى (المجلس)[36]. وقد حاول الحاخام إلياهو رفول، الحريدي الشرقي من أصل مغربي، والمتمرد على الحاخامية الإشكنازية، والذي يعدّ من أوائل الحريديم الشرقيين الذين نادوا بإقامة أحزاب وحركات ومعاهد دينية حريدية شرقية مستقلة كليًا عن الإشكنازية إقامة حزب حريدي شرقي في مطلع سنة (1981 م)، إلا أنَّ أغودات يسرائيل أجهضت هذه المحاولة عن طريق وعد بتخصص المقعد الخامس في قائمة مرشحيها للكنيست لحاخام شرقي؛ لكنها لم تف بوعدها هذا. نتيجة لذلك ظهر تصميم لدى العديد من الحاخامات الشرقيين والفاعلين الحريديم على إقامة حركة حريدية شرقية لخوض انتخابات محلية، في كل من مدينة القدس وطبريا وبني براك في الانتخابات القطرية في عام (1983 م) وخوض معركة انتخابات الكنيست لسنة (1984 م).

ظهرت في انتخابات البلديات سنة (1983 م) عدة قوائم شرقية في العديد من المدن، أهمها قائمة (اتحاد السفارديم حراس التوراة)، الذي صار حزب (شاس) لاحقًا، والتي نالت نجاحًا باهرًا في هذه الانتخابات في كل من مدينة القدس (ثلاثة مقاعد) ومدينة بني براك (مقعدان) وطبريا (مقعد واحد)، وفي بئر السبع وفي المدن التطويرية، أو فأقيم ونتيفوت. جاء هذا النجاح في انتخابات البلديات والمجالس المحلية ليعزز إرادة العديد من

النشيطين السياسيين الشرقيين في المجتمع الحريدي في خوض انتخابات الكنيست الحادية عشرة (1984 م)، وقد وقف وراء هذه المبادرة كل من الحاخام عوبديا يوسيف، آريه درعي، والحاخامات إلياهو رفول، ودافيد عدس ورفائيل بنحاسي، الذين قدموا بدورهم إلى الحاخام الليطواني إليعزر شاخ، المتمرد على سلطة منظمة أغودات يسرائيل، والذي يعد من أكبر وأعظم حاخامات المجتمع الحريدي، ليبارك هذه المبادرة. وفعلاً بارك هذا الحاخام المبادرة ودعا بدوره الجمهور الحريدي إلى التصويت لهذه القائمة في الانتخابات المقبلة، ما أدى إلى هبوط قوة أغودات يسرائيل من أربعة مقاعد في عام (1981 م) إلى مقعدين في انتخابات سنة (1984 م)، وحصول شاس على أربع مقاعد. وتمّ اختيار اسم (شاس) للحزب الجديد، وهو اختصار لكلمتين عبريتين <شومري> و<سفردي>، والمقصود بالكلمة الأولى: الملتزمين بالعبادات والتعاليم الدينية، كما أنّ السفاردي اختصار متعارف عليه بين المتدينين اليهود لمجموعة الفتاوى والشرائع الدينية اليهودية الشفوية المتناقلة أبًا عن جد (المشناه) وخصوصًا تلك المجموعة التي وضعها الحاخام يهوذا هناسي (135-220 م)، وهي مقسمة إلى ستة أجزاء، ولذلك تسمى (شيشت سدري مشناه)، بنيت عليها جميع فصول التلمود. كان نجاح الحزب الحريدي الشرقي الجديد مفاجئة كبرى للجميع، وقد جاء على إثره إقامة (مجلس علماء التوراة) جسمًا موازًا ل(مجلس علماء التوراة) في أغودات يسرائيل، برئاسة الحاخام عوبديا يوسيف، بوصفه جسمًا دينيًا يرجع إليه ممثلو الحزب في الكنيست في جميع المسائل لاستشارتهم والرضوخ إلى قراراتهم. ويضم هذا المجلس عددًا من الحاخامات الشرقيين وعددهم أربعة وهم: الحاخام شمعون بعادني، والحاخام شالوم كوهن، ورئيس (<فورات يوسيف>/ المعهد التعليمي التوراتي) القائم في الحي اليهودي في القدس الشرقية، والحاخام شبتاي أطون، ويقف على رأسهم الحاخام عوبديا يوسيف. ولكن كان واضحًا للجميع أن

المصدر الروحي الأخير لهذا الحزب الجديد ومجلسهم لا يزال الحاخام الإشكنازي إليعزر شاخ. وفي الحقيقة إن تخوّف الحاخام شاخ من إمكانية أن يهيمن الحاخام يوسيف على الحزب هو ما دفع به إلى تعيين كل أعضاء (المجلس) الذي جاء على ذكرهم أعلاه، ما عدا الحاخام يوسيف بذاته، من بين اتباعه، وتمّ تعيين آرييه درعي سكرتير (المجلس)[37].

باشرت حركة شاس في إقامة مؤسساتها وفروعها في جميع المدن والمناطق السكنية التي تسكنها نسبة كبيرة من اليهود الشرقيين، وفتحت مدارس وروضات أطفال وخدمات أخرى مختلفة لهم، الأمر الذي رفع من نسبة تصويت هذه الفئات لحزب شاس، وحصول الأخيرة على ستة مقاعد في انتخابات سنة (1988 م). وقد اشترك الحزب في حكومتي الوحدة الوطنية اللتين تم تشكيلهما إثر انتخابات سنتي (1984 م) و(1988 م)، وحصول الحزب على حقيبة الداخلية في هاتين الحكومتين، الأمر الذي عزز مكانة الحزب وإلى تدفق الأموال على مؤسساته الجديدة.

في أوج الهزة السياسية التي أطاحت بالحكومة الوطنية سنة (1990 م) نشب خلاف شديد بين الحاخام إليعزر شاخ وعوبديا يوسيف حول مسألة تحالف الحزب بهدف تشكيل الحكومة مع حزب الليكود أم مع حزب العمل، حيث إثر الأول الائتلاف مع حزب الليكود بينما فضّل الأخير الائتلاف مع حزب العمل، وذلك على ضوء الخلاف الحاصل بين الإدارة الأمريكية ورئيس الحكومة يتسحاق شامير حول مسألة ردّ إسرائيل على (نقاط باكير). وقد انتهى الخلاف بضعضعة مكانة الحاخام شاخ إلا أنَّه استمر الحاخام والأب الروحي للحزب. إضافة إلى ذلك فقد تخلى الحاخام يتسحاق بيريتس رئيس كتلة شاس في الكنيست، والذي ترعرع في التيار الصهيوني المتدين، عن مقعده وانفصال عن شاس لأنه إثر الائتلاف مع الليكود وليس مع حزب العمل، إضافة إلى ضعضعة مكانة الحاخام شاخ وتحجيم نطاق قيادة شاس إليه كليًا.

تعالت أصداء هذا الخلاف بين الحاخامين يوسيف وشاخ مرة أخرى في أعقاب انتخابات سنة (1992 م)، حيث رفض الحاخام يوسيف الرضوخ إلى وصاية الحاخام شاخ، الذي أمر بالتحالف مع الليكود، بينما دفع الحاخام يوسيف للتحالف مع حزب العمل، وفعلاً تحالف الحزب أخيرًا مع حزب العمل في تشكيل حكومته سنة (1992 م)، خلافًا لجميع الأحزاب الحريدية الأخرى التي رفضت بشكل قاطع الاشتراك في هذا التحالف، الأمر الذي أدى في نهاية الأمر إلى التخلص من وصاية الحاخام شاخ كليًا[38]، وتهجم جميع الأحزاب الحريدية بشكل عنيف جدًا على "يسارية" حزب شاس والقائمين عليه واتهامها بالتعاون مع «قوى الظلام» ومع «أعداء شعب إسرائيل» والمقصود حزب العمل وجمهوره العلماني.

5/8) «**إعادة المجد التليد**»:

بين تجديد الحاخام عوبديا يوسيف ونقده

جاء في إحدى المقابلات مع عضو الكنيست يتسحاك كوهن، رئيس هيئة الإعلام لحزب شاس، انشئت قبيل معركة الانتخابات للكنيست الخامسة عشرة في عام (1999 م)، ما يلي:

> إن الأفضلية التي تعمل لصالحنا تكمن في وضوح الرسائل [للجمهور]، سهل جدًا قول الحقيقة. عندما تكون الحقيقة بسيطة فلا حاجة للكلام الملتوي. غالبًا ما تأتي الرسائل من جهة عظماء العصر، من الحاخامات. فعلى سبيل المثال، شعار 'إعادة المجد التليد'.إن الجمهور متعطش لهذه الرسائل لهذا فإنه يذوتها فورًا [39].

إن المثال الذي أورده عضو الكنيست ليس مثالاً عشوائيًا. إن شعار شاس هذا يعدُّ شعارًا مميزًا وقد حاز على تضامن عاطفي وعَقِدي واسع من صفوف الجماهير الشرقية السفاردية في البلاد وفي الخارج. ينبع هذا

التضامن من التداعيات التي تخلقها كلمات الشعار ذاته، والتي يمكن وصفها بأنها تداعيات تذّكر جمهور الشرقيين بماضيهم المتخيّل، إضافة طبعًا إلى تداعيات العودة إلى المنابع، القدسيّة، الأصالة والتوّق إلى واقع أفضل، كما كان في السابق.

يقوم هذا الشعار على الفرضية التي تعدّ جزءًا من وعي العديد من الشرقيين، بأن عالم آبائهم وأجدادهم في البلاد العربية والإسلامية التي أتوا منها كان غنيًا ومريحًا جدًا، إلا أنَّ هذا العالم توارى عند وصولهم إلى البلاد وهدمته المؤسسة الإشكنازية العلمانية اليسارية، وبأن هذا الاقتلاع والهدم كان مقصودًا. ووفق هذا الخطاب يتوجب على الشرقيين/السفارديم أن يصلحوا حياتهم الأصيلة، وبهذه الطريقة فقط يمكن لهم العودة إلى الأصالة الثقافية الدينية والإحساس بالسعادة، والاكتفاء والاحترام على صعيد الفرد والعائلة والطائفة، وأن شاس هي الأداة لتحقيق هذا الهدف.

هنالك تفاوت كبير في معنى هذا الشعار بين القاعدة الشعبية لشاس وطلاب المعاهد الدينية وهدف الحاخام عوبديا يوسيف، الذي كما يبدو هو صاحب هذا الشعار. يفسر غالبية الشرقيين، جمهور منتخبي شاس، هذا الشعار على أنه محاولة لإعادة «أمجاد الماضي» وإعادة وترميم الثقة بثقافاتهم وتعزيز مكانتهم وعدم الخجل من تراثهم[40].

أما طلاب المعاهد الدينية فإنهم تعلموا وتربوا، كما ذكرنا أعلاه، في مدارس دينية إشكنازية الطابع وتحمل قيمًا ومعايير أخلاقية واجتماعية تقوم على تفسيرات دينية حريدية إشكنازية. هذه المجموعة من الطلاب لا تعرف شيئًا عن التراث الشرقي ولا عن التيار المركزي في عالم الشريعة الدينية وكبار الحاخامات في الدولة العربية والإسلامية[41]، ويفسرون هذا الشعار بأنه تطلع لإقامة مجتمع حريدي شرقي شبيه جدًا بذلك القائم في العالم الحريدي الإشكنازي ويقوم على معاييره وركائزه الدينية ذاتها، إلا أنَّ رفض التعامل معهم والتمييز ضدهم بشكل عنصري[42] أدى إلى الالتحاق

بحـركة شـاس. وعلـيه فإنهم يتوخون ويطمحون إلى تربية وتعليم الجمهور الشـرقي في البلاد إلى تبني المثال الأعلى الذي يتجسد في «مجتمع الطلاب» الإشـكنازي. إن الصـورة الشـائعة بين اليهود الشرقيين في إسرائيل لهؤلاء الأبناء الشرقيين الذين ترعرعوا في المعسكر الديني أو الحريدي الإشكنازي كانـت دومًا صورة الخاضعين للسلطة الإشكنازية من دون التمرد عليها أو تحديهـا. وقد ظهرت من داخل هذا المعسكر الديني بالذات براعم الانعتاق مـن أبويـة (أغـزدات يسـرائيل)، وستظهر لاحقًا براعم الانعتاق أيضًا من العقديـة الإسـرائيلية الاتحاديـة (consociational) المركـزية والأبويـة، كما سـنرى في الفقـرات القادمـة؛ وقـد جـاء ذلـك في البداية من خلال حركة (تامي)، وبعد ذلك، وعلى نحو أكثر صرامة، من خلال حركة شاس[43].

يكشـف لنا أحد أهم الباحثين، المتخصصين في التراث الديني اليهودي الـذي تطـوّر في الـبلاد العربـية والإسـلامية بـأن الحاخام عوبديا يوسيف يسـتعمل شـعار «إعـادة المجـد التلـيد» في كـتاباته في سياقات ومعان خاصة وجديـدة، مـا يكشـف عن مفاهيمه ووعيه الفكري الخاص ذي الإسقاطات بعـيدة المدى[44]. وسنتوقف هنا عند أهم التجديدات والانتقادات التي أتى بهـا الحاخـام يوسيف على الصعيد الديني والمرتبط أشد الارتباط بالصراع الإثني القائم في المجتمع الإسرائيلي:

1) لقد تخرج العديد من الحاخامات الشرقيين في معاهد حريدية إشكنازية، واتخذوا نصوصها الدينية وتفسيراتها ركيزةً لهم في فتاويهم وإرشاداتهم الدينية والأخلاقية والاجتماعية بينما تجاهلوا النصوص والتفسيرات الدينية الشرقية. ينتقد الحاخام بشدة التيار المركزي من بين هؤلاء الحاخامات الشرقيين الذين خضعوا للمفاهيم الإشكنازية بدلاً من التمسك بتراثهم وبتوجهاتهم النظرية في تفسير الإرث الديني وتفسير الشريعة، وطالبهم بالعودة إلى النصوص الأصلية والأصيلة بدلاً من الاعتماد على تراث إشكنازي

تطوّر بشكل عضوي في بلاد الغرب ولا علاقة له باليهودية "الحقة".

يذكر لنا الكاتب أمثلة لفتاوى نشرها الحاخام يوسيف التي تحاول التمرد، ولو بشكل غير مباشر، على الشريعة الدينية التي تأسست في البلاد المعتمدة كليًا على التفسير الديني الإشكنازي. وعندما تولى الحاخام عوبديا يوسيف زمام بعض الوظائف المرموقة في إسرائيل في نهاية الستينيات، منها حاخام مدينة تل أبيب (1968-1972 م) ورئيس الحاخامية الشرقية في إسرائيل لمدة عشر سنين، (1972-1982 م)، عارض وتمرد على هذا النمط وحاول جاهدًا أن يكشف عن التجاهل المقصود للتراث الديني الشرقي، والذي هو باعتقاده «أصيلاً» أكثر و«صحيحًا» أكثر من التراث الديني الإشكنازي، الأمر الذي أثار ومازال يثير جدلاً كبيرًا بين الأوساط الحريدية والدينية في إسرائيل منذ تلك الفترة.

2) إن مطالب الحاخام عوبديا يوسيف لا تقتصر فقط على منح مركز مرموق للتراث الديني الشرقي في إسرائيل، ولا يحاول فقط إعادة مجد التفسير الديني الشرقي وأن يرد له اعتباره في الشريعة الدينية، وإنما يطالب أيضًا بإخضاع المؤسسة الدينية الإسرائيلية والحريدية للمفاهيم والتفسيرات الدينية الشرقية. يحاول الحاخام من خلال عرض تفسير مركّب للشريعة الدينية أن يكشف ويثبت بأن على الحاخامات والمجتمع الحريدي والمتدين في إسرائيل الخضوع شرعًا للتراث الديني الشرقي. يأتي ذلك من خلال تمرده على الفرضية الحريدية الإشكنازية وكأن البلاد كانت خالية عند قدومهم، ويقول: «لم تأتوا إلى بلاد خالية، لهذا وجب عليكم [شرعًا] الرضوخ للتفسير السفاردي [الشرقي]، الذي تطوّر عضويًا في البلاد». ويرتكز الحاخام في مطالبته هذه على

تفسير للشريعة والذي يقول إن على اليهودي التصرف حسب تقاليد وتفاسير آبائه وأجداده، ولكن إن قدم إلى مجتمع يهودي آخر ذو تراث وتفاسير دينية مختلفة فعليه أن يتقبلها ويتصرف بموجبها. وبما أن يهود البلاد العربية والإسلامية بقوا في بلادهم، في الشرق، فعلى جميع اليهود القادمين من الغرب إلى الشرق التصرف تباعًا للتراث الديني الذي تطور ونما عضويًا في الشرق[45].

إلا أنَّ الحاخام يواجه مشكلة لاهوتية جديّة على ضوء حقيقة أخرى متأصلة في التراث الديني اليهودي والتي يمكن تلخيصها بأنها تمنح العادات والتقاليد الاجتماعية صفة دينية وتتحوّل مع مرور الوقت إلى جزء لا يتجزأ من الدين وشعائره. خلافًا لما كان في السابق فإن التحوّل الذي طرأ، والذي أدى في نهاية المطاف إلى خلق المجتمع والظاهرة الحريديين، أدى أيضًا إلى فقدان المجتمعات الأورُبية مكانة الطائفة. وبدلاً من ذلك تجمع العديد من اليهود وعائلاتهم الذين جاؤوا من مختلف أصقاع الأرض في أمكنة معينة في أورُبة، الأمر الذي خلق مشكلة الاستمرار في النهج والقضاء بموجب التراث المحلي، لأنه لم يعد تراثًا كهذا. هذا قاد أخيرًا إلى العودة إلى نصوص الشريعة بوصفها مرجعًا دينيًا أول، ولم تعد للتراث والتقاليد أهمية كبرى[46]، إلى جانب المعايير الاجتماعية المقبولة اجتماعيًا، كما يخبرنا أحد الباحثين: «لا نغالي إذا قلنا بأن الطائفة الإشكنازية تتطرق للشريعة كأنها تتجسد في وجهين: في مجموعة القوانين الدينية الأساس المكتوبة، (التلمود) و(كتب الشريعة)، إلى جانب التقاليد الحية بين الجمهور»[47]. اشتدت هذه العملية خصوصًا بعد المحرقة النازية التي أدّت إلى دمار غالبية المجتمع الحريدي في غرب وشرق أورُبة وبروز مجتمع غير تقليدي، لا

يقوم على أسس العادات والتقاليد. فقد ضعفت أهمية العادات والتقاليد وتمّ الاعتماد على نحو أكبر على النصوص الدينية مرجعًا مركزيًا وتجاهل العادات والتقاليد جزئيًا. لم يطرأ هذا التحوّل على المجتمعات اليهودية في بلاد الشرق، وعليه فإن على الحاخامات الشرقيين أن يعتمدوا على العادات والتقاليد أكثر من اعتماد الأشكناز عليها. على ضوء ذلك جاء حاخامات الحريديم الأشكناز إلى البلاد في العصر الحديث وهيمنوا على التفاسير الدينية وأخضعوها للتراث الإشكنازي، وقد اكتسحت صفوف المهاجرين الشرقيين الجدد وأبنائهم وأصبحت جزءًا لا يتجزأ من عاداتهم وتقاليدهم. وبهذا فإنهم قد خلقوا تراثًا محليًا يجب أن يهيمن على باقي دروب التراث القادمة إلى البلاد. وعليه على الحاخام يوسيف وبقية الحاخامات الشرقيين تقبل هذا الواقع على أنه جزء من تعاليم الدين اليهودي.

إلا أنَّ الحاخام يوسيف انتقد هذا المفهوم الذي يمنح سمة دينية لعادات وتقاليد اجتماعية وأخرى، ولم يتردد في الهجوم عليها مع اعترافه بأنه مفهوم ديني متأصل في الدين والتراث اليهوديين. جاء ذلك على خلفية حقيقة قدوم اليهود الشرقيين إلى البلاد بعد أن هيمن الأشكناز على البلاد وأخضعوها لتوجهاتهم الدينية، كما ذكرنا من قبل، وقام الشرقيون بتذويتها والتصرف بموجبها، إلا أنَّ الحاخام يوسيف لم يتقبل هذا الواقع. وبدلاً من ذلك فقد طوّر هذا الحاخام توجهًا خاصًا يمكننا تلخيصه بالحثّ على العودة إلى النصوص الدينية الأصيلة والأصلية، الشرقية، بطبيعة الحال، مثل (شلحان عروخ) وهو كتاب ديني يفسر أسس الشريعة اليهودية، للحاخام الشرقي يوسيف قارو (1488-1575 م)

ابن مدينة صفد في فلسطين من القرن السادس عشر، مرجعًا أوليًا في الشريعة الدينية، وعدم الاعتماد على العادات والتقاليد، كما هو معروف. إذن، إن الحاخام يوسيف يدعو أبناء الطوائف الشرقية والإشكنازية في البلاد إلى العودة إلى القيم والمعايير الأخلاقية والاجتماعية والدينية المنصوص عليها في الكتب الدينية، بدلاً من تلك التي ينتهجونها، وذلك عن طريق العودة إلى الينابيع الأصيلة، وهذا ما يسميه الباحثون «الأصالة» أو «الأصولية»[48].

يكمن هنا الوجه الإصلاحي للخطاب والتوجه الدينيين للحاخام يوسيف، كما أنه يكمن في شعار شاس «إعادة المجد التليد». يعدُّ الباحثون التوجه الذي يرى الواقع الديني أنه غير سليم وأن الحاخامات أو المؤسسة الدينية والجمهور ينحرفون عن الحقيقة الدينية وأنه يجب إصلاح هذا الواقع غير السليم بواسطة العودة إلى منابع الحقيقة الدينية وللمعايير الدينية من الماضي الأصيل بأنها «نظرة إصلاحية». هذه النظرة الإصلاحية ذاتها قد ميزت نظرة الكاهن الإصلاحي مارتن لوثر من القرن السادس عشر ونظرة محمد بن عبد الوهاب من القرن الثامن عشر، ونظرة محمد عبده في نهاية القرن التاسع عشر، ونظرة مؤسس الحركة الإسلامية في مصر في القرن العشرين، سيد قطب[49]. فعندما يدعي الحاخام يوسيف بأن الحاخامات والجمهور في الوقت الحالي ينحرفون عن القيم والمعايير الدينية الأصيلة فإنه عمليًا يسلك طريق الإصلاحية، ويطرح سؤالاً بالغ الأهمية: كيف يمكن إصلاح هذا الواقع المنحرف؟. لقد جاء شعار «إعادة المجد التليد»، إلى جانب مطالبة الحاخام يوسيف بأن يتقيد المفسرون والحاخامات بما جاء عند الحاخام يوسيف قارو والكتب المقدسة الأصلية، للإجابة عن هذا السؤال،

حيث إنه يمكن إصلاح الواقع الديني من خلال التمسك بمعنى هذا الشعار وإدراك معانيه الإصلاحية. كما يمكن له أيضًا توحيد الواقع الطائفي في إسرائيل وإلى خلق «وحدة إسرائيل» وتوحيد أساليب الشريعة والعودة إلى منابع الدين الأصلية والأصيلة وتجاهل التراث الذي تطوّر في مراحل متأخرة.

3) اختلاف آخر بين توجهات الحاخام يوسيف والحاخامات الأشكناز يكمن في ميزة التعصب والتطرف في التشريع والفتاوى الإشكنازية. فمع ظهور العصر الحديث قام حاخامات المعسكر الحريدي بالتطرف والمغالاة في مطالبهم من جمهور الحريدي في التدقيق والتشديد في الفرائض الدينية (وغير الدينية)، كما أسلفنا، وخصوصًا بعد الحرب العالمية الثانية[50]. إلا أنَّ الحاخام يوسيف لا يوافق على هذا التوجه بتاتًا ويرى أن على الحاخامات تسهيل الحياة على اليهود لا تعسيرها[51]. وينبع موقف الحاخام هذا من طبيعة الدين في الثقافات الشرقية قبل تإثره العميق من بعض النزعات الأصولية الغربية. فقد جاء في أبحاث شلومو ديشن، الباحث في أمور الشرقيين في إسرائيل، بأن تديّن اليهود الشرقيين يرتكز أكثر على ما يمكن تسميته بالدين الشعبي، وعلى نحو أقل بكثير على الشريعة الدينية، حيث يقوم مثل هذا «الدين الشعبي» بشكل أكثر على الإيمان بالرّب والتعبير عن هذا الإيمان بالعبادات البسيطة مثل الصلاة وتقديس القبور خلافًا لنمط التدين الإشكنازي المرتكز على الشريعة والنصوص المكتوبة. بكلمات أخرى فإن ديشن يرى أنماط التديّن الشرقي تديّنًا «عائليًا» أو اجتماعيًا لا يقوم على مفاهيم مجردة، في حين يرى نمط التديّن الإشكنازي «تديّنًا يقوم على التراث المكتوب»[52]، وبطبيعة

الحال لا يمكن للتراث المكتوب إلا أنَّ يكون مجردًا وغير، أو فوق تاريخي. كذلك يعتقد الباحث بأن طبيعة الدين (أو التديّن) الشرقي تخلق نمط تديّن يقوم على التقيّد الشديد بتقاليد دينية معينة. ولكن من جهة أخرى يقوم أيضًا على الانتقائية البالغة والتي تنتهجها غالبية الطوائف الشرقية على الصعيد الديني، وبأن هذه الانتقائية لا تثير مشاكل خاصة حولها على صعيد الانصياع والتشبث بعبادات دينية معينة، لأنها أصلاً أنماط تديّن اجتماعية منسجمة مع القيم والمعايير الاجتماعية.

لا شك بأن فتاوى الحاخامات أبناء الطوائف الشرقية أقل صرامة وحزمًا من الناحية الشرعية وتمتاز بأنها تراعي متطلبات جميع نواحي الحياة والواقع المحيط. وقد جاء في أبحاث للباحث تسفي زوهر بأن هذه الميّزة الأخيرة تعدّ حقيقة لا يمكن التشكيك بها وذلك على ضوء الحقائق التي يوردها في أبحاثه[53]. ونقصد بهذا أن الخاصيّة العظمى للحاخامية الشرقية، أو «السفاردية»، لا تكمن في عدم صرامتها وتسامحها على صعيد الشريعة الدينية، وإنما في مراعاتها للمتطلبات الحياتية والواقع والظروف المحيطة المختلفة.

يتوقف الباحث تسفي زوهر في بحث آخر عند الفرق الكبير بين الفوسكيم* الشرقيين والأشكناز، ويظهر من بحثه عدم تزمت الفوسكيم الشرقيين للنصوص وأنهم مستعدون للاعتراض على ما جاء بها، بينما تمسك الفوسكيم الأشكناز بما جاء بها وتشديدهم على عدم الانحراف عنها. مثالاً على ذلك يقدم لنا الباحث نظرة ورأي الحاخام أبراهام كوك (1865-1935 م)، ممثلاً لتيار الحاخامات والفوسكيم الإشكنازي، ورأي الحاخام ببنتسيون مئير حاي أوزئيل

(1880-1953 م)، ممثلاً لتيار الحاخامات والفوسكيم الشرقيين، في مسألة حق النساء في الاقتراع وترشيح أنفسهن للانتخابات. يتلخص رأي الحاخام كوك بأنه تباعًا لما جاء في النصوص الدينية وتباعًا للمصلحة الصهيونية وتباعًا للمسألة الأخلاقية يمنع على النساء الاقتراع وترشيح أنفسهن لمناصب حكومية وتمثيلية، خلافًا لذلك فقد جاء في رأي الحاخام أوزئيل بأنه يسمح للنساء الاقتراع وترشيح أنفسهن لجميع المناصب، وبذلك فإنه قد اعترض على ما جاء في ‹التلمود› بأن «عقول النساء طائشة»[54]، بينما اعتمد عليها الحاخام كوك ولم يتجرأ الانحراف عنها[55].

4) أما المسألة الرابعة فتكمن في مسألة الطائفية (Sectarianism). إن المجتمع الحريدي يرى المثال الأعلى في انعزاله في مجتمع مغلق لمجتمعهم واقتصار العلاقة مع المحيط على الحالات الضرورية جدًا فقط. أما توجه الحاخام يوسيف فإنه يختلف كليًا: إنه يتوجه لكل اليهود قاطبةً وليس فقط للشرقيين أو للحريديم أو للمتدينين، ويطمح إلى صقل وخلق معايير وقيم وأسلوب حياة موّحد لكافة أبناء المجتمع اليهودي[56]، ويقوم على المراجع ذاتها.

يعتمد أحد الباحثين واسمه شلومو فيشر، الذي يبحث في الفروق الجوهرية بين الحريدية الشرقية والتي تتجسد في حركة شاس والحريدية الإشكنازية، على مفهوم نظري طوّره الباحث الألماني ماكس فيبر، الذي يعد من أهم الباحثين في سوسيولوجيا الدين. جاء في أبحاث الأخير أن الاختلاف بين مفهوم (sect)، «فرقة» بإضافة سمة دينية إليه، ومفهوم (church) «كنيسة» هو في أساسه اختلاف جوهري يتطرق إلى هوية الجمهور المخاطب لكل منهم، بينما يعتمد الأول، مفهوم «فرقة»، على جمهور النخبة الدينية، لها مرتبة دينية فوق

إنسانية وتتوجه إلى جمهور صغير جدًا مقتصر على مجموعة قليلة من الاتباع المؤهلين لذلك. بكلمات أخرى فإن الفرقة هي تنظيم ديني لمجموعة «أرستقراطيين روحانيين»، كما عبر عنها فيبر، ويقصد من بها أشخاص يقيمون المثال الأعلى الديني بكل تفاصيله ويتمّ عدهم «رجال الفضيلة»، وبأن الفرق الدينية تضم أشخاصًا معينين «تشع منهم القدسيّة» ويعملون لمصلحة أعضاء فرقتهم فقط. أما مفهوم «الكنيسة» فيعتمد ويتوجه دومًا إلى جميع بني البشر ويحاول دومًا توسيع رقعة سلطته وسيطرته[57]، ويعدّ جميع أبناء المجتمع أعضاء فيه. وعليه، يرى الباحث فيشر أن مفهوم «الفرقة» ينطبق كليًا على المجتمع الحريدي الإشكنازي المنعزل الذي يهتم برعاية مصالح رعاياه فقط. أما الحريدية الشرقية، المتجسدة في حركة شاس، فإنها متشابهة كليًا مع المفهوم الآخر، نعني مفهوم «الكنيسة». إن شاس تعد حركة اجتماعية واسعة تمتاز بخصائص مطابقة لتلك التي نراها في الكنيسة، ومن الواضح أن شاس لا تقيد نفسها بنخبة «طاهرة» تحقق وتقيم مثالاً أعلى معينًا. إن أعضاء وجمهور حركة شاس يجمعون بين الحاخامات الكبار وأشخاص ذوي خلفية إجرام وانحراف وشذوذ. إضافة إلى ذلك فإن شاس تعدّ عملية إقناع الأشخاص بالتوبة إحدى المهام الرئيس للحركة لأنها ترى نفسها قيادة لجمهور واسع من الأشخاص الذين ينتمون إلى طبقات مختلفة تحاول إقناعهم أن يرضخوا للقانون والشريعة الدينيين. إضافة إلى ذلك لا يمكن عدّ شاس أنها تحاول تغيير الجهاز أو المؤسسة، وإنما تحاول الانخراط به، لهذا فلا يمكن عدها ثورية، وذلك أيضًا لأنها عمليًا لا تخدم الضعفاء جميعًا، وإنما الضعفاء اليهود فقط، ولربما الشرقيون فقط من الطبقة الوسطى[58].

5) الاختلاف الأخير بين الحريدية الإشكنازية والشرقية والتجديد الذي جاء به الحاخام يوسيف يكمن في نظرة الحاخام يوسيف للشريعة. خلافًا لما يمكننا تصوره، على ضوء ما تقدّم، إلا إنَّه يمكن وصف هذه النظرة بأنها نظرة عضوية، أي أن الشريعة تتطوّر دومًا، وأنه يجب التطرق ليس فقط لأوائل المشرعين وإنما أيضًا لرأي من جاء بعدهم[59]. مصدر ذلك اعتقاد الحاخام المثير للغاية الذي يتلخص في أن الشريعة هي نتاج تاريخي ونتاج ديني فوق تاريخي أيضًا، وعليه فإن على الشريعة أن تتطرق إلى الواقع التاريخي وحيثياته والتغييرات التي طرأت منذ كتابة كتب الشريعة المعتمدة. لذا فإن رأي الحاخامات وتفاسيرهم في الوقت الحاضر لا يمس بالشريعة والتراث اليهوديين وإنما هو يكملهما، وبخلاف الحريدية الإشكنازية التي تحطّ من قيمة هذه التفاسير والشريعة العصرية ومن رأي الحاخامات مقارنة بالتراث الديني، فإن الحاخام يحثّ ويشجع منح الحاخامات وتفسيراتهم المختلفة مرتبة مرموقة والاعتماد عليها ولو بشكل جزئي.

يمكننا الادعاء في هذه المرحلة بأن هناك تناقضًا واضحًا في توجهات الحاخام يوسيف يكمن في دعوته إلى العودة إلى النصوص الدينية المقدسة الأصيلة والاعتماد عليها، وفي الوقت ذاته فإنه يدعو إلى منح مرتبة مرموقة ومكانة مهمة لرأي وتفاسير الحاخامات في الوقت الحاضر. برأينا أنه يمكن أن نحل هذا التناقض، ولو جزئيًا، إذا ما ادّعينا أن قصد الحاخام يوسيف من منح مرتبة مرموقة لتفاسير الحاخامات في الوقت الحاضر هو فقط تعبير عن احترام لأولئك الذين يعتمدون بشكل كلي ومركزي على الكتب المقدسة الأولية فقط (التي يعتمد عليها هو، والتي ذكرناها سابقًا). على كل حال مازالت هذه المسألة مركبة ولم تتضح بعد، وربما أن هذا التناقض مازال

يشغل بال الحاخام يوسيف. وإذا صحّ ما تقدّم فإن رأي الحاخام يوسيف هذا لا يختلف عمليًا عن رأي الحاخامات الأشكناز إلا في مسألة واحدة وهي مسألة المرجع الأساس. فبينما يقول الحاخامات الأشكناز إن المرجع هو التراث الديني الذي تطور في أوربُة، يعتقد الحاخام يوسيف أن المرجع المركزي هو ذلك الذي تطور في البلاد الشرقية.

6/8) شاس: طلائعية الصهيونية الجديدة

جاء في خطاب لعضو الكنيست الجديد، ورئيس قائمة شاس في الكنيست، الحاخام يتسحاق بيرتس، الذي تخرج في معهد مركاز هراب في القدس الشرقية، ذلك المركز الذي يعدّ معقل التيار الصهيوني الديني[60]، إثر الإعلان عن تشكيل الحكومة الجديدة يوم (1984/9/13 م)، ما يلي:

> إنني أعرض في هذه اللحظات هوية القائمة [شاس] التي أقف على رأسها. نحن حركة صهيونية وكل من يعدنا غير ذلك مخطئ، وأنا سعيد بأن أصلح هذا الخطأ. نحن حركة صهيونية بالمعنى الحقيقي، العميق والواسع لتعبير الصهيونية. تنبع صهيونيتنا من إيمان لا لبس فيه في توراة إسرائيل، تنبع صهيونيتنا من إيمان لا شك فيه برؤى أنبياء إسرائيل؛ إن صهيونيتنا هي نشيدنا اليومي. إننا نتلو صلواتنا ثلاث مرات يوميًا [على هذا النحو]: 'وتبصر أعيننا عودتك (شعب إسرائيل) إلى صهيون بالمراحم'[61].

وفي مهرجان جماهيري لحركة شاس في عيد الفصح الذي أقيم يوم (23/ 1997/4 م)، جاء على لسان آرييه درعي مايلي:

> إن الصهيونية حركة كُفر تهدف إلى خلق يهودية جديدة. إن الحركة الصهيونية هي [فرقة] الصدوقيين[62] المستحدثة، وتحاول تدمير التوراة ومخالفة الرّب وثقافة يهود سفارد [الشرق] .. إن رؤية الصهيونية الكبيرة قد فشلت، والآن يخاف العلمانيين بأن يقوم أتباع شاس بتغيير الطابع العلماني للدولة [63].

إن نظـرة سطحية لهذه الاقتباسات يمكن لها أن تقود إلى استنتاج بوجود تناقضًـا كـبيرًا بيـنها، إلا أنَّني أعتقد بأنهما اقتباسان متكاملان ويعدّان من أهـم سمـات حـركة شـاس، بوصـفها حـركة سياسـية 'صهيونية' وحريدية، وسنتوقف عند هذه المسألة بإسهاب في الفقرات القادمة.

عـندما تمّ توجـيه سـؤال للحاخام يوسيف حول تفسيره لاشتراك شاس في حكومـة تنـتهك حـرمة السبت وعدة أوامر دينية، أجاب من خلال مبدأ <دينا دمـلخوتا ديـنا> ويعـني هـذا المـبدأ: «مـا لقيصـر لقيصر» أو «حكم السـلطة مطـاع»، أمـا الترجمـة الحرفـية فهـي كمـا يلي: «قانون المملكة هو القـانون»[64]. قصـد الحاخـام بأنـه يجـب الانصـياع لقوانين الدولة وطاعة السلطة، حتى وإن تعأرضت مع الأوامر الدينية، خصوصًا وأن رؤية الحاخام لدولـة إسـرائيل هـي نظـرة براغماتية دنيوية وأداتية لا علاقة لها بالقضايا الدينـية ولا سمـة أو مكانـة دينية لها[65]. في الوقت ذاته عندما طلب منه أن يدلـي بـرأيه في مسـألة تـرديد صلاة <هيلل> في ذكرى يوم الاستقلال إلى جانـب تـلاوة (الدعـاء)، والـتي تعـدّ المسألة التي يتمّ من خلالها الحكم في المجـتمع الإسـرائيلي على فرد أو مجموعة أو حركة بأنهم صهاينة أم لا، قرر الحاخـام أنـه يجـب تلاوة الصلاة الأولى فقط[66]. قرار الحاخام هذا يعني أنه يمنح أهمية كبرى لدولة إسرائيل لليهود، ولكنه لا يعترف بها بأنها مرحلة مـن مراحل بداية الخلاص. إن الجمهور المتديّن بين الشعب اليهودي يقرأ فقـرات صـلاة <هـيلل> فقـط للاحـتفال بيوم سعيد. ولكن يتوجب قبل قـراءة كـلمات هـذه الصـلاة قـراءة دعاء خاص، دعاء يتطرق إلى خصوصية العيد أو الاحتفال ذاته تباعًا لما جاء في التلمود.

إضـافة إلى ذلـك، جاءت بادرة الحاخام يوسيف هذه محاولة لتغيير وجهة نظـر الحـريديم وسـلوكهم بمـا يـتعلق بذكرى يوم استقلال الدولة، حيث يـتجاهله الحـريديم كلـيًا. وفي نيسـان مـن سـنة (1998 م) نشـر الحاخـام يوسيف فتوى يقضي بإبطال المنع القائم على قراءة <هيلل> في ذكرى يوم

استقلال دولة إسرائيل وإقامة احتفالات لهذه المناسبة. تهجّم عضو الكنيست شموئيل هلفرط من قائمة يهدوت هتوراه في الكنيست على هذه الفتوى وصرّح ما يلي: نحن لا نقرأ هيلل في هذا اليوم. لسنا مخوّلين بأن نضيف ونبتدع أعيادًا [جديدة]، إن إضافة أعياد كانت مهمة كبار رجال الدين في الكنيس الكبير قبل ثلاثة آلاف سنة(67). وبخلاف الحاخامات الحريديم، لم ينتقد الحاخام يوسيف إقامة دولة إسرائيل، مع انتقاده الشديد لمؤسسات رئيسة فيها. إلى جانب ذلك، كما تقدّم، فإن نظرة الحاخام الأساس تنفي فكرة أن إقامة الدولة تعبيرًا عن الخلاص اليهودي.

عندما طُلب من الحاخام يوسيف الرد على الأصوات التي تعالت من جانب اليمين الصهيوني والتي شككت في صهيونية حركة شاس، ردّ على هذا النحو:

> لقد جاء هؤلاء للمهاترة عبثًا.ما تعني مناهضة الصهيونية؟، هذا سخف ومجرد هذر. هذا مصطلح هم ابتدعوه. لقد شغلت منصب حاخام أكبر، وظيفة رسمية مرموقة في الدولة. بماذا نحن غير صهاينة؟. إننا نصلي لصهيون، لأورشليم ولسكانها، لإسرائيل بحاخامتها وطلابها. ما معنى صهاينة؟. وفقًا لمصطلحاتنا فإن الصهيوني هو إنسان يهوى صهيون ويؤدي فريضة الاستيطان في البلاد. دائمًا أشجع في خارج البلاد الهجرة (لأرض إسرائيل)، بماذا هم صهاينة أكثر منا؟(68).

لقد اعتمدت على هذه الاقتباسات لدعم ادعائي المركزي في هذا الفصل والذي يتلخص في أن حركة شاس هي حركة دينية جاءت لتعرّف الصهيونية من جديد، لتفريغها من فحواها القديم، ومدّها بفحوى ومعان جديدة. جاء في معرض مقابلة أجراها الكاتب مع آرييه درعي ما يلي: « .. من وجهة نظري فإن الصهيونية تعني البقاء في البلاد مع المعاناة الشديدة. لقد عبرت الصهيونية عن قيم ومفاهيم الأشكناز، أي الصهيونية

العلمانية. وهناك الآن صهيونية جديدة هي صهيونية شاس[69]. من الواضح أن درعي يميز (الصهيونية العلمانية) من (الصهيونية الحقّة)، ويتهم الأولى بتمييز عنصري ضد اليهود الشرقيين وبتعديها على اليهودية دينًا وإرساء قيم علمانية في أفئدة اليهود، وأنها تقوم على مفاهيم القوة العسكرية «صهيونية الجيش الأقوى في المنطقة»، كما جاء في معرض المقابلة ذاتها[70]، ويعظّم من شأن الأخرى حيث إنها صهيونية تحافظ على تراث الآباء والأجداد وتعدّ الدين اليهودي جوهر الكيان اليهودي وأنها لا تقوم على مفهوم القوة العسكرية. وقد جاء على لسان درعي في معرض المقابلة: «عندما نكون في السلطة سنعمل على إقامة حركة صهيونية جديدة لأننا ضد ما تمثله الصهيونية من قوة وعنف»[71]. ربما يقصد درعي إقامة «صهيونية جديدة» تقوم على الانسجام مع الخريطة الثقافية العربية في المنطقة وعلى إعلاء راية الدين اليهودي وتعزيز مكانته، كما يمكننا الاستنتاج من المقابلة. إلا أنَّ الواقع كيفما تطوّر، خصوصًا بعد عزله من قيادة الحزب سنة (1999 م)، إثر محاكمته واتهامه بالتلاعب في الأموال العامة وتلقي الرشوة، يرسم لنا صورة مغايرة تمامًا. فإن الصهيونية التي تمثلها شاس بعيدة كل البعد عن تلك التي رسمها لنا درعي، وهي تخطو خطا الصهيونية الدينية، والتي يمثلها أشخاص مثل رئيس حزب شاس الحالي إيلي يشاي والنائب شلومو بنيزري، واللذان تربيا في معاهد دينية تابعة للتيار الديني الصهيوني.

إضافة إلى الاقتباسات التي سنوردها لاحقًا، يكشف لنا أحد الباحثين بأن جمهور المصوتين لحركة (كاخ) التابعة للحاخام مئير كهانا العنصرية، والتي دعت إلى طرد العرب كافة من "أرض إسرائيل التاريخية"، أو على الأقل، طردهم من داخل دولة إسرائيل والمناطق المحتلة سنة (1967 م)، هو جزء من جمهور المصوتين لحركة شاس[72]. لقد ظهرت في إسرائيل في عام (1984 م) حركتان دينيتان: شاس وحركة كاخ، وقد خاطبا الجمهور الشرقي

ذاتـه ونـالا أصـواتًا عديـدة مـنه، وربمـا غالبيـته المطلقة، خصوصًا من مدن الـتطوير. حصـلت شاس في انتخابات سنة (1984 م) على (4) مقاعد في الكنيسـت وحصـل حزب (كاخ) على مقعد واحد فقط (1,2٪) من مجمل أصـوات الناخبين، بينما حصلت كل واحدة منهما في المدن التطويرية على نسـبة متشـابهة (3,5٪). جـاء في استطلاع للرأي أجري في عام (1988 م) بـأن (8,5٪) من مجمل الناخبين في المدن التطويرية كانوا ينوون التصويت لصـالح حـركة كـاخ بيـنما نسبة المصوتين لشاس بقيت كما هي. بهذا فإن حـركة كـاخ كانـت ستصـبح الحـركة الثالثة من حيث عدد الأصوات التي تـتلقاها في مـدن الـتطوير[73]. إضـافة إلى ذلـك فـإن الجمهـور الـذي أدلى بأصـواته لصـالح حـزب كـاخ هو بغالبته المطلقة من الشرقيين من الطبقة الاجتماعـية الاقتصـادية السفلى، وقد انتخبوه لأنه دعا إلى طرد العرب إلى خارج حدود دولة إسرائيل. هناك سببان يقفان خلف هذه الحقيقة:

1) إن من شأن طرد العرب أن ينهي حالة التناحر على أمكنة العمل.
2) والأكثر أهمية تكمن في أن كهانا عبر عن مفهوم العزل بين الهوية اليهودية والهويات الأخرى. فهوية العرب في الدولة والمستمدة من هويتهم القومية والثقافية تتداخل مع هوية اليهودي، في الهوية المدينية. لذا فإن طرد العرب إلى الخارج سيحل هذه الإشكالية وستصبح الهوية اليهودية هي ذاتها الهوية المدينية. فبالاعتماد على الباحث إريك كوهن فإن الشرقيين اتهموا دومًا العقدية الصهيونية الرسمية وادعوا بأن «اليهودية وحدها فقط تكفي شرطًا للاشتراك في مركز المجتمع الإسرائيلي، وليس تبني مواقف أو سلوك أو قيم صهيونية أو إسرائيلية معينة»[74].

بكـلمات أخـرى فإن الحديث هنا هو عن تعزيز الهوية اليهودية الخاصة في مقـابل العناصـر «الحديـثة والعالمية» في التعريف الصهيوني المهيمن في

الهويـة المدنـية الإسـرائيلية، كما يعتقد. وهذا ذاته ما يكتنفه خطاب كهانا، وهـنا يشـترك أيضًـا مـع الأحزاب الدينية الأخرى حيث يمكننا أن نلتمس صـدى هـذا الادعـاء والمطلـب بشـكل واضـح المعـالم في خطابـات هاذين المعسكرين.

في انـتخابات سنة (1988 م) تمّ الحكم بأن حركة كهانا معادية للقانون مـا قـاد إلى أن الأحـزاب الحـريدية خصوصًـا شـاس وأغـودات يسـرائيل، ضـاعفت مـن الأصوات التي حصلت عليها لاحقًا على الصعيد القطري. وقـد ضاعفت هذه الأحزاب قوتها ثلاث مرات في المدن التطويرية: من (5٪) في (1984 م)، إلى (18٪) في (1988 م)[75]. (حول أنماط التصويت بين أبناء المدن التطويرية راجع القائمتين).

1996	المهاجرين الجدد%	عدد الأصوات الصالحة	بيرس	حزب العمل	نسبة التصويت لبيرس	نتياهو	الليكود	نسبة التصويت لنتياهو
اوفقيم	27,2	10,221	2,436	1,265	24	7,785	2,473	76
نتيفوت	21,3	8,082	907	342	11,22	7,175	2,530	88,78
شلومي	23,3	2,026	598	320	29,5	1,428	646	70,5
سدروت	41,1	9,409	2,999	1,749	31,87	6,410	3,068	68,13
مغدال هعيمق	33,3	12,317	4,506	2,714	36.6	7,811	4,105	63,4
كريات ملأخي	15,6	9,701	2,313	1,395	23,84	7,388	3,096	76,16
قريات غات	26,4	24,003	7,890	4,313	32,87	16,113	7,760	67,13
حتسور غليليت	11,9	4,455	922	561	20,7	3,533	1,527	79,3
قريات شمونه	17,6	10,910	3,372	1,852	30,9	7,538	4,008	69,1

توزيع الأصوات بين سكان مدن التطوير للكنيست ولرئاسة الحكومة، (1996 م)

(Horowitz-Dana, Arieli, In: A. Arain and M. Shamir (eds.), The Elections in Israel – 1999,
Albany, NY: State University of New York Press, 2001)

1999	المهاجرين الجدد%	عدد الأصوات الصالحة	براك	حزب العمل	نسبة التصويت لبراك	نتياهو	الليكود	نسبة التصويت لنتياهو
اوفقيم	27,2	10,380	2,869	739		7,511	1,180	
نتيفوت	21,3	9,353	1,892	278		7,461	1,151	
شلومي	23,3	2,176	811	207		1,365	353	
سدروت	41,1	9,337	2,735	680		6,602	1,349	
مغدال هعيمق	33,3	11,985	5,119	1,872		6,866	1,982	
كريات ملأخي	15,6	9,465	2,248	859		7,217	1,584	
قريات غات	26,4	23,481	9,515	2,627		13,966	3,501	
حتسور غليليت	11,9	4,539	1,156	436		3,383	1,002	
قريات شمونه	17,6	11,128	4,281	1,566		6,847	2,507	

توزيع الأصوات بين سكان مدن التطوير للكنيست ولرئاسة الحكومة، (1999 م)
(المصدر: Horowitz-Dana, Arieli, مصدر سابق)

يفسر الباحث هذا السلوك الانتخابي لقطاع واسع من الجمهور بأن الأحزاب الحريدية بمعتقداتها ومفاهيمها قد شددت على الهوية اليهودية الدينية ولم تتطرق إلى الهوية المدينية، الأمر الذي كان له أهمية قصوى، برأيه، في جذب هذا القطاع الشرقي إليها. بكلمات أخرى فإن تصويت هذا القطاع من الجمهور الشرقي لحركة كاخ لم يعتمد على مواقفهم السياسية وإنما على مكانتهم الاقتصادية ولحقيقة التركيز في خطاب الحركة على الهوية اليهودية الدينية[76]. الأمر ذاته هو الذي جذب هذا القطاع إلى حركة شاس. لقد جاء في دستور داخلي لإحدى الشبكات التربوية والتعليمية المركزية التابعة لحركة شاس المسمى <أل همعيان>، بأن أهداف الشبكة تتلخص في الأهداف التالية: «رعاية القيم والمعايير التقليدية اليهودية الدينية عند اليهود .. رعاية التربية اليهودية الدينية في جهاز التربية والتعليم في إسرائيل . . تطوير جهاز الخدمات . . الدينية . .؛ المساعدة في تحسين الحياة الدينية . . المبادرة وخلق وإدارة وإقامة ومدّ جميع الاحتياجات الدينية لليهودية الدينية الحريدية»[77].

تكمن أهمية الرسالة الحزبية المتضمنة في مثل هذه الأهداف العامة في الدعـوة إلى الانخـراط في المجـتمع الإسرائيلي، وليس إلى الانعزال عنه، وأن القاسـم المشـترك بـين جميع الـيهود هو اليهودية وليس الهوية المدينية. إن الهوية الدينية لقطاعات واسعة جدًا من اليهود الشرقيين في الدولة تعدّ في غايـة الأهمـية مـا يفسـر حقيقة إعراب (55٪) من جمهور المصوتين لحزب شـاس في أحـد اسـتطلاعات الـرأي العـام عـن أملهم في أن تتحول دولة إسرائيل إلى دولة شريعة[78].

إن الدهـاء السياسـي لشـاس وسـر نجاحهـا يكمن خصوصًا في قدرتها توجـيه خيـبة أمل ناخبيها ليس ضد العنصر الإشكنازي وإنما ضد العنصر العـلماني الـذي يدعم التحديث والثقافة المهيمنة. وعندما عرضت شاس هويـة يهوديـة ولـيس هوية شرقية ردًا للثقافة المهيمنة فإنها زودت مريديها وجمهورهـا بمـبدأ انخـراطي وليس انعزالي، وإنشاء تنظيم معارضة لأهداف الدولـة. فـبدل مـن أن تـنفي شـاس الهويـة القومـية اليهودية، كما عرّفتها المؤسسة الصهيونية، فإن شاس طالبت بأن تعرفها من جديد.

وهـنا يكمـن وجـه الاختلاف الكبير بين حركة شاس وباقي الأحزاب الحـريدية، الـتي هـي أيضًـا تركز على الهوية الدينية. فبينما تدعو شاس إلى الاشـتراك في المركـز القومـي الصـهيوني تدعـو الأحـزاب الحـريدية إلى الانعـزال عـنها، مـع حقيقة أن الأحزاب الحريدية دومًا كانت داعمة لدولة إسرائيل ولنشاطها السياسي والعسكري، كما كشفنا في الفصول السابقة، إلا أنَّ الـرأي العـام يقـول غـير ذلـك. زد على ذلك حقيقة انعزال المجتمع الحـريدي في ضواحي وأحياء خاصة به، وعدم خدمة أبنائه في الجيش، تعبيرًا عـن مـدى صـهيونيته. خلافًـا لذلـك فـإن شـاس تدعـو دومًا إلى المشاركة الفاعلة في الدولة بمؤسساتها المختلفة، ومن ضمنها التجنيد للجيش. ويتم التعبير عـن ذلـك في مطالـبها المشـاركة في جميع عمليات اتخاذ القرارات، ويشـمل ذلـك قـرارات حـول انـتخاب أو تعـيين رئـيس الأركـان العامة

والقضاة. وكما جاء على لسان آريـيه درعـي في منتصف طريقه وزيرًا للداخلية: يجب أن نشارك نحن الحريديم في قضايا الدولة جميعها. لا يمكن التعامل فقط مع الشؤون الدينية والقول إننا أرسلنا فقط لهذه الغاية [فقط][79]. تتجلى هذه الإرادة في التحوّل إلى جزء من المركز والاشتراك في عملية اتخاذ القرارات، وعدم الانزواء والانعزال، خلافًا لممثلي المجتمع الحريدي. زيادة طبعًا على تحالفاتهم الدائمة في تشكيل الحكومات، وكذلك في تعاونهم مع الوسائل الإعلامية وتلبية الدعوات الاعلامية لاستضافتهم في برامج مختلفة، منها يشمل الكشف عن الحياة الشخصية للقيادة في الحركة والاشتراك في برامج ترفيهية ومقابلات تلفزيونية وفي المذياع.

إن قيادة شاس لا تعرّف الحركة بأنها صهيونية على الصعيد الرسمي بالمعنى التقليدي والشائع، ومع ذلك فإنها حذرة جدًا في انتقادها للصهيونية، لأن غالبية جمهور ناخبيها يأتي من بين صفوف الليكود وحزب المفدال. لهذا فإن حاخامات شاس يسيرون في طريق أخرى موازية، حيث إنهم يصادرون الصهيونية من طلائعها الصهاينة ويتبنونها ويعرفونها من جديد، ويعرضون طريقهم على أنها «الصهيونية الحقة». يقتصر انتقاد شاس للصهيونية على تعديها على اليهودية، ولكن من دون المس بالأسس القومية للصهيونية والتي مازالت عنصرًا أساسيًا في هوية ناخبي شاس. ولا نعتقد أن هذا نابع فقط من تكتيك انتخابي وإنما نعتقد بأنه موقف حقيقي حيث لا ترى شاس نفسها مناهضة أو غير صهيونية بتاتًا. فعلى صعيد ممثلي شاس في البرلمان يمكننا تلمس آرائهم من خلال ثلاث مقابلات مختلفة جاءت على لسان ثلاثة ممثلين عن شاس في الكنيست إلى مسألة تعريف الحركة صهيونية أم لا؟!.

يتسحاق بيريتس:

> بخصوص التساؤل إن كنا صهاينة أم لا، يجب التساؤل قبل ذلك عن تعريف الصهيونية. إذا كان الصهيونية تعني محبة أرض

> إسرائيل والاستعداد للعيش في البلاد في كل ظرف وبأي ثمن وتحت أي شرط، فإننا نحن صهاينة حتى النهاية. ولكن إذا كان معنى الصهيونية مساومة حول الشريعة من أجل قيمة أخرى، ولتكن هذه القيمة مثل أرض إسرائيل أو دولة إسرائيل، فإننا بعيدين عن الصهيونية بعدَ الشرق عن الغرب [80].

على الرغم من كون المتكلم من طلاب المدارس التابعة لتيار الصهيونية الدينية إلا أنَّه يمكننا بسهولة ملاحظة التباين في المواقف. فكما ذكرنا سابقًا، لا يفصل التيار الصهيوني الديني بين «اليهودية» دينًا والواقع الصهيوني ودولة إسرائيل إذ يرى بدولة إسرائيل إحدى التجليات الإلهية. أما ما يمكن فهمه مما جاء في أقوال المتكلم فإنه يعني تبنى المدرسة الحريدية التي تفصل بشكل قاطع بين هذين المحورين، ويرى بأن اليهودية دينًا وتراثًا تحتلان الموقع الأول ولا مكان للمساومة على أهميتها ومركزيتها مقابل أي قيمة أخرى مهما بلغت أهميتها، مثل دولة إسرائيل أو «أرض إسرائيل».

آرييه درعي:

> وفقًا لتعريف المفدال فإننا لسنا صهاينة. ولكن على كفة الميزان ذاتها فإن المفدال في نظرنا ليسوا متدينين. ثمة خلاف حول ما الصهيونية؟. إن شعب إسرائيل صمد ألفي عام من دون أن تكون له دولة. لنا مشكلة مع حقيقة كيان هذه الدولة لأنها دولة علمانية [81].

يلاحظ بأن المتكلم ينظر إلى الدولة من خلال منظار أداتي صرف لا يمت بصلة لليهودية، وإن مشكلته مع الصهيونية تقتصر على منطلقاتها ونشاطها العلمانيين. يمكن ملاحظة ذلك أيضًا من الاقتباسات التالية. جاء في معرض مقابلة صحفية مع عضو الكنيست شلومو بنزري نشرت في صحيفة [هآريتس] ما يلي: «الإسرائيلية أعلنت حرب على اليهودية. النقيضة لليهودية. إنها تنادي بأسلوب حياة جديد، بتعري

وتجـريد كـاملين عــن كل ما هو يهودي، ولكنها لا تتردد في انتحال الرموز (الـيهودية)، مـثل (نجمـة داود)، والاسـم (إسـرائيل)، وأسماء الأعياد . . إلخ، بهـدف تغذيـة الـثورة الإسرائيلية»[82]. وفي إحدى المقابلات الصحفية مع آريـيه درعـي ادعـى الأخـير: «للأسـف لقد حوّلوا الصهيونية إلى مصطلح عـلماني، لهـذا فـإن إنسـانا متديـنًا يقـول لـك فـورًا إن لـه مشـكلة مـع الصـهيونية»[83]. إضـافة إلى ذلـك كتب عضو الكنيست إيلي يشاي، الذي كـان ممثل شاس في حكومة نتنياهو في حينه، مقالة نشرها في صحيفة يومية، جـاء فيها: «خمسون سنة نعيش معًا في دولة إسرائيل المستقلة، السيادية. إنني مقتـنع بأنـنا جمـيعًا، في اليسار وفي اليمين، يريد أن تبقى الدولة للأبد»[84]. كذلك جاء على لسان عضو الكنيست شلومو بنيزري: «إننا بحاجة إلى دولة تحافظ علينا جسديًا وروحانيًا»[85].

شلومو بنيزري:

> عبر تاريخ اليهودية (3،806 عام) لم نسمع بالصهيونية. إن الصهيونية مصطلح جديد. (. .) صهيونية، أرض إسرائيل، بيت قومي، كل هذا جيد، ولكن شعب إسرائيل عاش أيضًا من دون صهيونية. عندما يسألونني إذا كنت صهيونيًا أم لا فإنني لا أجيب إجابة قاطعة: أنا لست صهيونيًا، في الوقت ذاته فإنني لا أجيب بتسرع: إنني صهيوني. إنني أسأل في البداية: ما الصهيونية هذه؟. إنْ كان المقصود بالصهيونية الاستيطان في أرض إسرائيل، فإنني صهيونيّ. إذا كانت الصهيونية تعني تعظيم قيم التوراة ومعاييرها، فإنني صهيونيّ. إذا كان المقصود بالصهيونية إقامة دولة شريعة يهودية تقوم على أسس توراة إسرائيل . . فإنني صهيونيّ كبير. واذا كان المقصود بالصهيونية عكس كل ذلك فإنني لا أخجل من القول إنني لست صهيونيًا. أرى أنه يتوجب علينا فحص التعريفات فحصًا دقيقًا، ما الصهيونية التي نتعلم عنها؟ . . إننا نجلّ الصهيونية ونقدرها (على نشاطها)،

الاستيطان في أرض إسرائيل، كل هذا جيد، ولكن لا يمكن اقتلاعنا من التوراة والادعاء بأن الشعب اليهودي يستطيع الاستمرار في العيش (فقط هكذا). واقع كهذا غير صحيح [86].

يمكن الاستنتاج من هذه المقابلات الثلاث بأن القاسم المشترك لهم هو محاولة طرح التساؤل حول تعريف الصهيونية، وهذا ذاته يعدّ أحد أهم المساهمات التي جاءت بها حركة شاس لأنها طرحته من منطلق ديني ثقافي وحريدي. تظهر في السنين القليلة الأخيرة إعادة تعريف الصهيونية من جديد على يد العديد من الحركات السياسية والاجتماعية وغيرها، إلا أنَّ إسهام حركة شاس وخصوصيته أنه نَبَع وانطلق من الفكر الديني الحريدي ومن ثقافة جمهوره الشرقي.

الأمر الواضح جدًا في تصريحات وأقوال زعماء حركة شاس محاججتهم بأنهم هم «الصهاينة الحقيقيون». خلافًا للحاخامات الحريديم الآخرين (الأشكناز)، الذين لا يمكن لهم التصريح بأنهم يتقبلون الفكرة الصهيونية، فإن حاخامات وقيادات شاس لا يترددون في تحدي الصهيونية بصيغتها الغربية والادعاء بأن صهيونيتهم أفضل بكثير وبأنها الصهيونية "الحقة". في مهرجان عيد الفصح الذي عقد سنة (1997 م) حاول آرييه درعي تفسير انتقاده اللاذع للصهيونية على هذا النحو: «إن خطابي المناهض للهرتسيلية جاء صرخةً من صميم قلبي: توقفوا عن هذه الوصاية الأبوية الإشكنازية على الصهيونية واستملاكها. هناك أيضًا صهاينة سفارديم [شرقيون]» [87].

أما على صعيد جمهور المصوتين لشاس فبودي التوقف هنا عند بعض النقاط المركزية.

لنستنتج من خلال استطلاع الرأي العام والبحث الذي أجراه إفرايم يعر وتمار هرمن ووجدا أنّ (25٪) فقط من جمهور المصوتين لصالح حزب شاس يعرّفون أنفسهم بأنهم حريديم، إلى جانب ذلك (25٪) يعرفون

أنفسهم متدينين وحوالي (40٪) تقليديين والباقي (10٪) علمانيين[88]. إضافة إلى ذلك حصل حزب شاس في الانتخابات قبل الأخيرة (1999 م) للكنيست على (13٪) من أصوات الجنود في الجيش الإسرائيلي[89]. غالبية المصوتين لصالح الأحزاب الحريدية الإشكنازية يقيمون في الضواحي الحريدية في القدس وفي بني براك. الأمر مختلف في حالة جمهور المصوتين لصالح حركة شاس حيث ينتشر هذا الجمهور الأخير في جميع أنحاء البلاد، في مدن التطوير في الشمال والجنوب، في الأحياء والضواحي الفقيرة في المدن الكبيرة في القدس وفي بني براك. كما يمكننا الاستنتاج بأن غالبية جمهور المصوتين لصالح شاس يعارضون أسلوب الحياة المنعزل ويؤيدون الانفتاح والانخراط في أسلوب حياتهم ومعاييرهم الاجتماعية المختلفة. حقًا فإن قيادة شاس مكونة من يهود شرقيين حريديم، ولكن جمهور ناخبيها بغالبيته يأتي من شرائح اجتماعية غير حريدية وتقليدية ومنفتحين نسبيًا على نماذج سلوك وقيم وأفكار حديثة[90].

لا يمكننا تأطير جمهور المصوتين لشاس وفقًا التعريفات التقليدية لجمهور المصوتين للأحزاب الحريدية الأخرى. فجمهور المصوتين لشاس لا يلتزمون بأنماط فكرية قطبية (dichotomy) مثل: خلاص ومنفى، والتي أثارت تاريخيًا جدلاً وخلافًا كبيرين بين الحريديم والحركة الصهيونية، متدين وعلماني، حداثة وتقليدية. يمكننا الاستماع إلى آراء مختلفة ومتناقضة بين صفوف جمهور المصوتين لحركة شاس مثلاً حول مسألة إذا كانت دولة إسرائيل جزءًا من عملية الخلاص المشيحاني أم لا[91].

في بحثه الأنثروبولوجي عن حركة شاس يقتبس الباحث ويلس (Willis) أحد المصوتين لها في الانتخابات في معرض سؤاله إن كانت حركة صهيونية أم لا؟.

> إذا كنت تقصد صهيونية مباي، تلك الصهيونية التي قصّت ذوائبنا (خصل الشعر المتدلية في طرفي الرأس بجانب الأذنين)

وألزمتنا الذهاب إلى مدارس علمانية، [فالجواب] هو سلبي، إننا لسنا صهاينة. انطلاقًا من مفاهيمي (الشخصية) فإن المؤمن بتوراة إسرائيل في شعب إسرائيل وأرض إسرائيل [هو صهيوني]، [والجواب] هو إيجابي، نحن صهاينة. إن الصهاينة الحقيقيين يتعلمون التوراة والفرائض. إن الإنسان الذي لا يتعلم التوراة والفرائض هو غير صهيوني بتاتًا. إذا سألتني: كيف أعرِّف نفسي أو كيف أعرِّف الطائفة الحريدية، [أجيبك]: إننا الأكثر صهيونية (super zionist).

وقد اقتبس الباحث مؤيِّدًا آخر حيث قال: «جميعنا نقول إننا لسنا صهاينة، إننا لا نخدم بالجيش ولا يهمنا ما يحدث للدولة. ولكن ذلك غير صحيح، فإن العديد من مؤيدينا يخدمون في الجيش وهم صهاينة وهم على حق»[92].

يبقى أمامنا سؤال جوهري وأساس: ما دور حركة شاس في الدفع نحو توحيد الصفوف داخل المجتمع الإسرائيلي، الأمر الذي يدفع المجتمع الحريدي بأكمله نحو الانخراط الأكثر؟، وما دورها في الدفع نحو تفكيك هذا المجتمع أكثر فأكثر؟. هل حقيقة ظهور شاس على الساحة السياسية الإسرائيلية يحمل في طياته تحويل دولة إسرائيل وتوجهاتها السياسية والعقدية أكثر دينية وأكثر متطرفة أم على العكس؟.

على ضوء ما جاء سابقًا ندعي بأن حركة شاس هي من دون أدنى شك حركة صهيونية جديدة تجمع بين الفكر الديني والنشاط السياسي، كما هو الحال في التيار الصهيوني الديني. إلا أنَّه ثمة عوامل تميز هذه الحركة من التيار الأخير، خصوصًا على صعيد تعاملها مع الشريعة اليهودية ومكانة "أرض إسرائيل" في فكرهم. إن الفكر المشيحاني في التيار الصهيوني الديني يمنح مكانة مقدسة جدًا ل"أرض إسرائيل" ولدولة إسرائيل ولكل مؤسساتها ويرى أن الاحتلال هو مرحلة من مراحل الخلاص. على خلاف

ذلـك فـإن قـيادة شـاس لا تمـنح دولة إسرائيل سمات مقدسة أو دينية، وإنما تعدّهـا جهـازًا دنـيويًا جـاء لتنظـيم وحمايـة الـيهود، وبأن «أرض إسرائيل» مقدسـة ولكـن خلاصـها <غـؤولات هأريـتس> سـيأتي حـتمًا مـع مجيء المشياح، ولا علاقة للنشاط الاستيطاني أو الاحتلالي بمسألة الخلاص.

من جانب آخر، يرى قادة شاس وممثلوها أن تعامل الدولة مع الشرقيين مـنذ إنشائها تتعارض مع الفكرة الصهيونية، ما يجعلهم يرون أن ثمة حاجة لخلـق صهيونية جديدة وصهاينة جدد. ويرى أعضاء شاس بأنهم هم ذاتهم "الصـهاينة الجـدد"، وأن عقـيدة شـاس هـي ذاتها "الصهيونية الجديدة". وهـناك مـن يـرى أن «الذين يرون في شاس حركة صهيونية يغفلون حقيقة أن القـيادة الروحـية لـلحركة وقسمًا من قياداتها السياسية يعترضون على فكـرة أن الدولـة الصهيونية هي تعبير عن الخلاص اليهودي، ولهذا فإنهم غـير صـهاينة»[93] ، إلا أنَّ مـثل هذا الادعاء يغفل حقيقة أن عدم اعترافهم بكـون الصـهيونية «تعـبيرًا عـن الخـلاص الـيهودي» لا ينـتقص مـن صهيونيتهم لأن الخلاص الديني لم يكن أحد الأسس التكوينية الحقيقية في الصـهيونية، وإنما أداة ليس إلا استخدتمها القيادة بهدف جذب العديد من الطوائـف والفئات اليهودية للمشروع الصهيوني. وإذا اعتمدنا على مثل هذه الادعاءات غير الدقيقة فعلينا حتمًا توجيه الكلام ذاته عن العلمانيين الذين لا يعترفون بقدسية التوراة أو الكتب اليهودية المقدسة الأخرى، كما أنهم لا يعترفون بوجود الرّب ووعده لخلاص اليهود.

إن عملـية صـقل عقـيدة حـركة شاس لم تنته بعد، مع توجهها اليميني الواضـح. فقـد كـان كـل قاداتهـا وجمهـور ناخبـيها في بداية انطلاقها من الحـريديم، ولهـذا يمكن وصفها بأنها كانت غير صهيونية بالمعنى التقليدي للكـلمة. إلا أنَّـه بعـد انـتخابات عـام (1996 م) وعـلى نحـو أكـبر بعـد انـتخابات سنة (1999 م) تغير تركيب هوية المصوتين لها. لذا يمكننا اليوم الادعـاء بـأن غالبـية المصـوتين لشـاس يعـرّفون أنفسـهم بـأنهم متدينون

وتقليديون غير حريديم. إضافة إلى ذلك هناك قسم من أعضاء الكنيست الذين يمثلون شاس جلسوا على مقاعد الدراسة في مدارس رسمية، تابعة للتيار الصهيوني الديني، أو في مدارس دينية رسمية، تابعة للدولة بشكل مباشر، وهم أقرب بكثير في توجهاتهم العَقِدية من حزب المفدال من قربهم إلى اليهودية الحريدية. ولكن إذا ما حكمنا على حركة شاس من خلال تعاملها مع قضايا تتعلق بأمور الدين والدولة لابد لنا من الوصول إلى نتيجة أنه ليس هناك اختلاف بين شاس ويهودت هتوراه، القائمة المشتركة بين ديغل هتوراه وأغودات يسرائيل (94).

توقف العديد من الباحثين عند مسائل مختلفة تتعلق بحركة شاس، إلا أنهم جميعهم انطلقوا من افتراض "حمائمية" حركة شاس، وخصوصًا قيادتها الدينية. إلا أنَّ أبحاث في موضوعية هذه الافتراض لم تظهر إلا في الآونة الأخيرة. وسنتوقف في القسم الأخير من هذا البحث عند فحص المواقف السياسية لجمهور شاس وقيادتها السياسية والدينية، وما إذا كان لشاس إطار عَقِدي سياسي. إذا كان الجواب إيجابًا علينا عندها الإجابة عن التساؤل الآتي: ما سمات ومركبات هذا الإطار أو التوجه؟؛ وإذا كانت الإجابة سلبية فعلينا الإجابة عن أسباب هذا الغياب.

7/8) المواقف السياسية لقيادة شاس وجمهورها

هناك موضوعان رئيسان في المجتمع الإسرائيلي ذوي أهمية خاصة، وبشكل خاص منذ مطلع تسعينيات القرن العشرين، ويحتلان جلّ الأنظار والأهمية، ألا وهما موضوعي السلام مع العالم العربي عامةً والفلسطيني تحديدًا، والشرخ والصراع الطائفي، وخصوصًا في الساحة السياسية الحزبية وفي أروقة الكنيست والحكومة(95). تعدّ مسألة الأمن، من منظار إسرائيلي، جوهر عملية السلام مع العالم العربي والفلسطينيين، إلا أنَّنا لن ندخل في هذا الموضوع الشائك لأنه باعتقادنا ينحرف عن الموضوع الرئيس

لبحثنا ومن شأنه أن يأخذنا إلى أمكنة ومواضيع أخرى لا يمكننا الخوض فيها هنا. لهذا فإن عدم تطرقنا إليه لا يعني تجاهله، ونعتقد بأن مساهمته في بلورة موضوع البحث ستكون ضئيلة جدًا قياسًا بتعقيداته والجهد المطلوب للخوض فيه. أما الجانب الآخر لمسألة السلام أو التوصل إلى تسوية مع العالم العربي والفلسطيني فهو مرتبط أشدّ الارتباط بسلوك الحريديم ورد فعلهم عليه، خصوصًا في النظام الحزبي والسياسي القائم في إسرائيل، وبسبب قوة تأثيرهم في عملية صنع القرار السياسي. وعليه فسنتوقف بإسهاب عند الجانب الثاني فقط.

لا يمكن لطرف أو لممثل في الكنيست تجاهل هذان الموضوعان، كما لا يمكن تجاهل أي موضوع منهما، عدا عن ان ذلك يعد خطأ فادحًا على صعيد صقل وجه سياسي للحزب، ولأن من شأنه أن يضعف مستقبلاً قوة الحزب الانتخابية. في بحث أخير حول المواقف السياسية لقيادة حركة شاس وجمهورها، والذي راقب السلوك السياسي من خلال استطلاعات رأي عامة شهرية أجريت من حزيران سنة (1994 م) إلى نيسان سنة (1999 م)، يخلص إلى نتيجة مفادها أن متغير التديّن في إسرائيل هو الأكثر أهمية من بين باقي المتغييرات لتفسير التأييد وعدم التأييد لعملية السلام (أو التسوية) مع العرب والفلسطينيين. فكلما عظمت درجة التديّن عظمت أيضًا المعارضة لعملية السلام. أضفّ إلى ذلك أنه كلما ارتفعنا في سلم التعليم بين العلمانيين، ارتفعنا طرديًا في التأييد لعملية السلام. أما الوضع بين الجمهور الحريدي فإنه عكسي تمامًا، أي إنه كلما ارتفعنا في عدد سنوات التعليم ارتفعنا بشكل طردي في المعارضة للسلام(96).

تعدّ شاس إحدى أهم الأحزاب الإسرائيلية التي لا تكشف عن تصوراتها ومواقفها من عملية السلام جهرًا. ترى شاس أن الموضوع أو الجانب الاجتماعي، والذي يشمل موضوعي الدين والإثنية، هو الموضوع الأساس، وأما موضوع السلام فهو ثانوي. لم تصقل شاس توجهًا معينًا

وواضحًا نحو مسألة السلام وعملية السلام بجميع أوجهها – موضوع التنازل عن جزء من الأراضي ودولة فلسطينية وما إلى ذلك[97]. ولكن من أجل عدم المس بقدرتها السياسية للتأثير في عملية اتخاذ القرار فقد اتخذت شاس لنفسها استراتيجية التمويه، والتي يمكن وصفها بأنها خلق «ستار من دخان». فلقد اتبعت شاس في جميع سنين فعاليتها السياسية مناورة خلف هذه الاستراتيجية والتي يتم التعبير عنها في الضبابية في مواقفها والمناورة بين اليسار واليمين السياسيين. وتنمو هذه الضبابية بغالبيتها من أسطورة حمائمية حزب شاس والتي، كما سنرى لاحقًا، غير مرتكزة على حقائق واقعية وذلك على صعيد القيادة الروحية والسياسية وعلى صعيد جمهور الناخبين. وقد قام العديد من الباحثين في بحث الأوجه الاجتماعية والإثنية لظهور حركة شاس[98]، كما قام بعض الباحثين الآخرين في التركيز على التجديد الفقهي أو أوجه الاختلاف الفقهية أو في تفسير الشريعة بين الشرقيين والأشكناز[99]، أو السمات الصهيونية في عقيدة شاس[100]، ولكن لم يسبق أن قام باحث بالبحث الموضوعي والميداني (Empirical)، ويأتي بحث هرمان ويعر ليفحص الرأي الشائع حول تبني شاس توجه حمائمي على الصعيد السياسي.

الانطباع العام حول مواقف شاس السياسية تعرِّف شاس بأنها حركة حمائمية، ولكن هذا الانطباع غير قائم على معطيات موضوعية ويرتكز فقط على فتوى الحاخام يوسيف التي تسمح شرعًا بإعادة أجزاء من الأراضي المحتلة إلى الفلسطينيين والعرب في حالة وجود خطر حقيقي لنشوب حرب فورية إن لم يتم إعادة أجزاء من هذه الأراضي. جاءت هذه الفتوى في معرض الجدل في المجتمع الإسرائيلي حول الانسحاب من صحراء سيناء في إطار عملية السلام مع مصر[101]. كما يقوم هذا الانطباع على حقيقة اشتراك شاس في الائتلاف الحكومي لحكومة رابين وحكومة براك سنتي (1992 م) و(1999 م)، مع سياسة الشخصين المعلنة والتي [illegible] الاستمرار في عملية السلام.

إن البحث في سلوك شاس في البرلمان، على صعيد ممثلي شاس في الكنيست، من شأنه أن يكشف لنا عدم اعتدال شاس من مسألة السلام. فقد امتنع أعضاء شاس في الكنيست عن التصويت إلى جانب معاهدة أوسلو (أ) في عام (1993 م)، مع أن هذا الامتناع قد أدى أخيرًا إلى المصادقة عليه ولم يكن من المحتمل أن يصادق عليه لو أنهم اعترضوا[102]. وقد اعترضوا على التصويت إلى جانب اتفاق أوسلو (ب) في عام (1995 م). وقد أطلعتنا بعض الصحف بأنه قبل اعتراض شاس على الاتفاقية حاول إدخال بعض التغييرات، وذلك لأنها كانت متخوفة من مسألة أمن المستوطنين[103].

وعلى صعيد جمهور شاس فإن نتائج أحد الأبحاث تشير إلى حقيقة مفادها أن (18٪) فقط من جمهور الناخبين لصالح شاس يؤيد عملية السلام مع الفلسطينيين، بينما نسبتهم في المجتمع الإسرائيلي هي (44٪). تكشف لنا إحدى القوائم بأن جمهور ناخبي شاس يقع إلى اليسار من جمهور المفدال، ويهدوت هتوراه، ولكنه يقع على يمين جمهور ناخبي الليكود [104].

بالاعتماد على المعطيات التي يمدنا بها باحثون، فإن جمهور ناخبين شاس هو يميني من الناحية السياسية بكل معنى الكلمة. إحدى المعطيات المثيرة هي أن (71٪) من جمهور شاس يعتقد بأن دولة إسرائيل لا تستطيع أن تعيش إلى جانب دولة فلسطينية (مقابل 29٪ يعتقدون العكس)، بينما نسبة هؤلاء بين الجمهور الإسرائيلي برمته هي (52٪) تستطيع، وحوالي (48٪) لا تستطيع. كما وجد الباحثان أن الحريديم، جمهور يهدوت هتوراه، هو الممتنع الأكثر تطرفًا بشأن إقامة دولة فلسطينية: (75٪) من ناخبي يهدوت هتوراه يعتقدون أن إسرائيل لا تستطيع أن تسمح لنفسها بإقامة دولة فلسطينية، بينما نسبتهم بين جمهور المفدال والليكود هو (62٪) وحوالي (31٪) من جمهور حزب العمل، (ص 354). زيادة على ذلك،

يكشف لنا الباحثان بأن نسبة التأييد لعملية السلام (أوسلو) بين الحريديم هي (9٪)، وبين المتدينين (18٪)، وحوالي (35٪) بين التقليديين وحوالي (55٪) بين العلمانيين. إن (70٪) من الحريديم يعارضون عملية سلام مع الفلسطينيين[105]، وحوالي (20٪) بين العلمانيون[106].

(58,1٪) من جمهور المصوتين لشاس هم حريديم ومتدينون، (33,8٪) تقليديون وحوالي (8,1٪) علمانيون. (74,6٪) من جمهور المصوتين لشاس هم شرقيون. (38,2٪) من المصوتين الحرديم أدلوا بأصواتهم لشاس، (15,2٪) من المتدينين، (6,3٪) من التقليديين وحوالي (1٪) من الجمهور العلماني في المجتمع الإسرائيلي (اليهود)[107].

المتغير الثاني في أهميته لتفسير التصويت لشاس هو المتغير الإثني. (67,1٪) من الحريديم الشرقيين صوتوا لشاس، بينما صوّت حوالي (23,8٪) من المتدينين، غير الحريديم، الشرقيين لهم[108].

تكشف معطيات البحث المذكور أعلاه أنّ شاس تحولت من حزب حريدي ديني ذي أطراف تقليدية إلى حزب تقليدي ذي بذرة صلبة حريدية دينية، وذلك لانخفاض نسبة الجمهور الحريدي في شاس مع مرور الوقت بينما ازدادت نسبة التقليديين في الحركة. المقصود هو ليس انخفاض مقدار المصوتين الحريديم لشاس لأن عدد هؤلاء مستقر تقريبًا، مقدارهم من بين مجمل المصوتين لشاس في انخفاض مستمر[109]. وقد كان حوالي نصف ناخبيها حريدين وربعهم متدينين في انتخابات سنة (1996 م)، لهذا فقد كان توجه جمهور شاس لعملية السلام أكثر يمينية منه في انتخابات عام (1999 م)[110]. وقد تحوّلت مجددًا إلى اليمين في الانتخابات الأخيرة (28 كانون ثاني 2003 م) تحولاً كليًا، الأمر الذي كان له إثر بالغ في هبوط شعبيتها بين أوساط شريحة كبيرة من الشرقيين في إسرائيل.

بين تغير وتبدل جمهور المصوتين لشاس حافظت الحركة على حريديتها، كما حافظت على استراتجيتها في الضبابية بكل ما يتعلق بعملية السلام،

وذلك لتجلب أكبر عدد ممكن من المؤيدين لعملية السلام وللرافضين لها، إضافة طبعًا لعدم صدّ الباب أمام ائتلافات مع حزب العمل أو الليكود مستقبلاً[111]. إلا أنَّ هذه الاستراتيجية قُوّضت بعد إبعاد آرييه درعي من زعامة الحزب واستبدلت باستراتيجية أخرى شبيهة لرديفها عند بقية الأحزاب والقوائم الحريدية الأخرى والتي تتلخص في الدعم المطلق لزعيم حزب اليمين لرئاسة الحكومة الليكود وربما أيضًا رفض مبدئي وأولي لأي إمكانية لتحالفها مع حزب العمل لتأليف الحكومة. وقد ظهر ذلك على نحو جلي في الانتخابات الأخيرة، حيث خاضت شاس الدعاية الانتخابية تحت شعار «شاس تمنح قوة لشارون – انتخب شاس». لا شك في أن هذا التحوّل في الاستراتيجية كان سببًا مباشرًا في هبوط عدد المقاعد التي حازت عليها شاس في الانتخابات الأخيرة، من (17) عضوًا إلى (11) عضوًا فقط، وذلك بالطبع إلى جانب السبب الرئيس ألا وهو تغيير طريقة التصويت في الانتخابات من انتخابات مباشرة لرئاسة الحكومة والتصويت لحزب إلى طريقة انتخاب الحزب فقط.

لا شك في أن شاس هي حركة حريدية وعنصرية تجاه العرب، حتى في الجانب التعليمي وفحوى المواد الدراسية التي تدرس في مؤسساتها التعليمية[112]، ولكنها حركة حريدية مميزة في عدة جوانب. إن هذا التمييز لا يخرجها من دائرة الحركات الحريدية، يضعها على رأس عملية التحوّل الحاصلة في المجتمع الحريدي على نحو خاص وفي المجتمع الإسرائيلي على نحو عام، كما حاولنا توضيح ذلك في هذا الفصل. ويمكننا وصف حركة شاس بأنها وكيل مزدوج بين دولة إسرائيل ودمج المجتمع الحريدي في قضايا الدولة والمجتمع الإسرائيليين في المجالات جميعها. وقد لمسنا قبل سنتين، على سبيل المثال، مبادرة من شاس لتجنيد عدد من الشباب الحريديم في الجيش. ومن جانب آخر وكيل لانخراط ولدمج الطوائف اليهودية الشرقية في المجتمع الإسرائيلي وعملية صنع القرار السياسي.

جـاء عـلى لسان المحامي والنشيط في حركة شاس، شيناي غلبواع، ممثل حـركة شـاس في بلديـة مدينـة بيـتح تكفا، بأن حركة شاس تفكر في إقامة معاهد تعليمية عسكرية حريدية <يشيفوت هسدر>[113]. لا شك بأن لدور شـاس دمـج الطوائـف أو المجتمع الحريدي في الدولة والمجتمع في إسرائيل سـيترتب علـيه بعـد مستقبلي كبير، إذ إنَّه يتطلب تغيير الإطار التنظيمي السابق على صعيد علاقة الدولة بالدين في إسرائيل الذي قام على أسس وذهنية مختلفتين كليًا. فقد قام هذا الإطار التنظيمي على نصّ «الحفاظ على الوضـع الحـالي/ status-quo» (راجـع ملحق ترجمة هذا النصّ)، كما أشرنا سـابقًا، ولكنه افترض عدم تدخل وعدم تأثير الأحزاب الحريدية في الأمور السياسية والاجتماعية وغيرها التي لا تمس المجتمع الحريدي مسًا مباشرًا. إلا أنَّ الأمـور الظـروف والأجواء اختلفت كليًا: كيف يمكننا، على سبيل المثال تفسير تدخل حزب أغودات يسرائيل مؤخرًا في جدل حول منصب الحاخام الأكـبر في الجيش الإسرائيلي، بينما لم تدخل هذا الجدل قبل ذلك، ولم تولِ أهمـية لهـذا المنصـب[114]. وكـيف يمكن تفسير مطالبة الأحزاب الحريدية، وعـلى رأسهم شاس، الانضمام إلى لجان برلمانية مثل لجنة الخارجية والأمن في الكنيسـت. إن محـاولات الأحـزاب الحريدية التأثير في الأمور السياسية وغيرها في العقدين الأخيرين مؤشر على تغيير هذه الافتراضية الأمر الذي يفرض تغيير قواعد اللعبة. ويمكننا في هذا السياق الادعاء بأنه بينما قامت دولة إسرائيل سابقًا على إطار اتحادي (Consociational) فإنها في العقدين الأخيريـن تمـر في عملية تحوّل عميق نحو الحسم في أمور عديدة لم تحسم في السابق مثل علاقة الدين بالدولة أو مسألة الدستور.

يتجلى هذا التغيير في الانتقال من ديموقراطية اتحاديّة (Consociational Democracy)، والتي تتميز بعدم الفصل القاطع والمبدئي في مسائل متنازع حولهـا، الحـثّ عـلى التأقـلم المتبادل والتوصل إلى مساومات والخضوع إلى اتفاقيات بين الأطراف المتنازعة، ويطلق على هذا النوع من السياسة أيضًا

اسم (Accommodation Political)، إلى ديموقراطية تسعى إلى الفصل والحسم في المسائل المتنازع حولها، ويمكن تسميتها بالمصطلح (Democracy Majoritanian)، المتميزة باضفاء جو مشحون ومتوتر، عدائية في تعاظم مستمر بين الأطراف المتنازعة وظهور خلافات أخرى جديدة، التي يمكنها أن تهدد الاستقرار الاجتماعي والسياسي[115]. ولقد تميز الجو السياسي العام في إسرائيل، في أروقة البرلمان وفي الشارع، منذ نهاية الثمانينيات، بالتوتر الدائم والمشحون بين العلمانيين والمتدينين، وقد وصلت قمته في الانتخابات الأخيرة، حيث حصل حزب شينوي على (17) مقعدًا في الكنيست، ويتلخص برنامج هذا الحزب السياسي في معاداة الحريديم والضغط في عدم إشراكهم في الائتلاف الحكومي.

حاول أحد الباحثين[116] أن يبحث في آفاق القوة الكامنة في حركة شاس للمساهمة في رأب الصدع أو في تعزيز الشرخ العلماني الديني القائم في المجتمع الإسرائيلي، وذلك إلى جانب الفرضية بأن هذا الشرخ يمر في عملية تغيير[117]. ويدعي الكاتب أنه يكمن في شاس طاقة لتعزيز هذا الشرخ بين المتدينين والعلمانيين في إسرائيل كما أنه تكمن فيها طاقة للحدّ من وطأته وزخمه أو التخفيف منهما. بكلمات أخرى يدعي الباحث أنه تكمن في شاس طاقة للمحافظة على الديموقراطية الاتحادية كما تكمن فيها طاقة من شأنها الانحدار نحو نموذج الديموقراطية التنازعية أو التأزمية، التي تفصل في المسائل المتنازع فيها. توصل الباحث إلى نتيجة مفادها أن حركة شاس تخطو نحو المطالبة بالحسم في الأمور المبدئية وأنه ومع محاولة قسم من نشيطيها المبادرة لخلق حوار مع الشريحة العلمانية في المجتمع الإسرائيلي، إلا أنَّها في سلوكها ومطالبها تبدو عازمة على سلوك طريق الحسم والفصل في أمور عديدة[118]. إضافة إلى ذلك وجد الباحث المذكور أن هناك أحداثًا كثيرة داخل المعسكر الحريدي، خصوصًا داخل شاس، تؤشر

عـلى تطـرف ديـني حاصـل والمطالـبة الصـارمة أكـثر فأكثر لسلخ الطابع العلماني للدولة واستبداله بطابع ديني أكثر(119).

مـن جانـب آخـر، ومع التركيبة المتنوّعة لجمهور ناخبي حركة شاس إلا أنَّنا لا نلمس أي دلالة على أن المجموعات غير الحريدية تؤثر بشكل فعلي في القـرارت المـتخذة في الحركة(120)، ما يشير إلى صعوبة التكهن بتخفيف حـدّة الطـابع الديـني الحـريدي لـلحركة. وقد أوضحت المعركة الانتخابية الأخـيرة في إسـرائيل (28/1/ 2003 م) بـأن حـركة شاس متجهة نحو طرف اليمين السياسي والمتطرف دينيًا. ويشير شعار شاس الانتخابي «شاس تمنح قـوة لشارون – انتخب شاس» في الانتخابات الأخيرة، إلى تحوّلها تحولاً كليًا إلى الطـرف اليمـيني في الخريطة الحزبية والسياسة الإسرائيلية، الأمر الذي لا شـك أنـه يقـف، ولـو جزئيًا، خلف خسارة الحزب ما يعادل لثلث قوته الانتخابية، من (17) مقعد في الكنيست إلى (11) مقعد فقط.

8/8) مواقف الحاخام عوبديا يوسيف السياسية

كتـب الحاخـام يوسـيف فـتوى في عـام (1979 م) ونشرها بعد إلقائها عـلى محاضـرة في عام (1980 م)، عقب موافقة حكومة إسرائيل على إعادة صـحراء سيناء لمصر، وذلك ربما لأنه كان على ثقة بأن هذه العملية ستعود مرة أخرى مع الفلسطينيين. جاء فيها الفقرات التالية(121):

> . . ولكن إذا قرر رؤساء وقادة الجيش وأعضاء الحكومة بأنه . . في حالة عدم إعادة أجزاء من أرض إسرائيل هناك خطر نشوب حرب فورًا من جانب جيراننا العرب، . . وإذا ما أعادت لهم الأراضي ستبتعد ظلال خطر الحرب، وسيكون هناك احتمال لإحلال سلام حقيقي وموضوعي، . . وكيف يمكننا خوض الحرب مع عدو قاس (عنيف)، سلاحه وحشي لا تحيد عن الشيوخ والأطفال. في هذه الحالة علينا إعادة الأراضي والتخلص منهم.

وكما قيل: 'انتظر حتى تمر لحظة الغضب، وحتى يطل علينا الرّب ويدفق علينا روح من الأعالي تعيدنا إلى التوبة وعندها يخلصنا ويجمع شمل شتاتنا ويعيد لنا الأراضي بإضافة أجزاء أخرى كثيرة، كما قيل 'كل مكان تطأها أقدامكم لكم تكون. وستمتد أورشليم حتى أبواب دمشق' . .[122].

ويمكننا الاستنتاج مما ذكر أنه إضافة إلى تخوف الحاخام يوسيف من العالم العربي وامتعاضه الشديد منه ونعته بألقاب وحشية وسافلة، الأمر الذي يستمر فيه إلى يومنا هذا، وكما سنرى لاحقًا، فإنه يؤمن بأن تخليه عن أجزاء من "أرض إسرائيل" أمر مؤقت وفي مرحلة معينة سيستعيدها اليهود بإضافة العديد من الأجزاء الأخرى. حتى وإن ادعى البعض بأن على الرغم من ذلك فإن توجه الحاخام جد معتدل، فإن الحاخام يوسيف رفض أن يؤيد جهرًا، كما طلب منه حزب العمل في بداية الثمانينيات، بدعمه لمبادرة إلى إقامة لجنة دولية للسلام[123]. إضافة إلى ذلك، عندما طلب منه شمعون بيرس في عام (1989 م) أن يعيد كتابة الفتوى التي أصدرها قبل سنين بشأن إعادة صحراء سيناء والتطرق إلى إعادة أجزاء من الأراضي المحتلة للفلسطينيين في إطار مباحثات، رفض الحاخام معللاً ذلك بأنه عندما استمع إلى آراء الخبيرين اليساريين مقابل آراء الخبيرين من اليمين لم يقتنع بآراء الطرف الأول بأن هناك خطر «حفظ النفس من الهلاك» (أي خطر حرب فورية وسقوط قتلى يهود)، لهذا فهو غير مستعد أن يخرج من بين يديه فتوى تسمح بإعادة أجزاء من المناطق المحتلة[124]، هذا مع أنه أصدر فتوى قريبة جدًا من ذلك في عام (1989 م) وتطرقت إلى هذا الموضوع تطرقًا غير غير مباشر، وحاول من خلالها البحث في الشريعة في مسألة «التخلي عن أجزاء من أرض إسرائيل مقابل حفظ النفس»[125]. وسنعرض في الفقرة القادمة أهم النقاط التي جاءت في الفتوى الأخيرة.

يدعي الحاخام بأنه قام بالاستماع إلى آراء عدة خبراء عسكريين وسياسيين في موضوع الأهمية العسكرية والسياسية لأراضي الضفة

الغربية وقطاع غزة، وقد لاحظ بأن هناك آراء متناقضة بين هؤلاء الخبراء. وعليه، ولأن موضوع التخلي عن أجزاء من الأراضي غير مطروح حاليًا، ولأن هناك تناقضًا في آراء الخبراء، فإن الحاخام لن يبت ولن يفصل في هذه الآراء ولن يتطرق إلى هذا الموضوع من الناحية العملية وإنما سيركز على موقف الشريعة اليهودية المبدئي من هذا الموضوع. وقد وقف الحاخام عند حقيقة أن زعامات دولة إسرائيل كانوا في غمر رسم خطة للحكم الذاتي للسكان الفلسطينيين في الأراضي المحتلة، وقد عبّر الحاخام عن تأييده لمثل هذه المبادرة لأنها تهدف إلى «إحلال السلام والأمن لسكان أرض إسرائيل»:

> ولكنني سأتوقف هنا عند الادعاء الذي استمعنا إليه مؤخرًا والذي يتلخص بأن مسألة أهمية 'فريضة الاستيطان في أجزاء أرض إسرائيل' تعلو على 'فريضة حفظ النفس'، وبأنه يتوجب الاستبسال وتقديم النفس من أجل فريضة الاستيطان في أرض إسرائيل. لهذا فإنني سأتوقف هنا عند موقف الشريعة المبدئي من المسألة التالية: هل فعلاً أن فريضة الاستيطان على أرض إسرائيل تلغي فريضة حفظ النفس.

يعرض الحاخام ما جاء في الشريعة اليهودية حول مسألة أهمية «فريضة الاستيطان في أرض إسرائيل»، وبعدها ينتقل إلى عرض موقف الشريعة من فريضة «حفظ النفس»، ويتلوها عرض لموقف الشريعة من مسألة «التخلي عن أجزاء من أرض إسرائيل» للعرب والأغيار، غير عابدي الأوثان، كما هو الحال في المسيحية، مثلاً. ويدعي الحاخام بأن الحكماء اليهود السالفين لم يعارضوا أن تقيم شعوب أخرى غير عابدة للأوثان في «أجزاء من أرض إسرائيل»، إلا أنَّ هذا الموقف، كما سنرى لاحقًا، ليس مبدئيًا وإنما مشروط بعدة ظروف معينة وشروط سنأتي على ذكرها لاحقًا. الحاخام موشي (موسى) بن ميمون (رمبام) (1138–1204 م)

بأن موقف عدم السماح للأغيار المكوث في «أرض إسرائيل» «يد إسرائيل» قوية بما فيه الكفاية للتغلب على قوة جميع الأغيار، كما تفرض علينا التوراة، فإن هذا الشرط هو أساس ومركزي وتعدّ فريضة دينية لا يمكن تجاوزها. ويضيف عوبديا يوسيف بأنه ليس فقط أن قوة إسرائيل لا يمكن لها، في هذه المرحلة، أن تقضي على قوة الأغيار أو تقف في مواجهتها، إنما لا يمكن طرد «عابدي الأوثان»، المسيحيين: «إن يد إسرائيل غير قوية بما يكفي لأن تطرد الأغيار من أرض إسرائيل خوفًا من ردّ فعل أمم الدنيا، الأغيار)، حتى أننا لا نستطيع الآن طرد الأغيار عابدي الأوثان (المسيحيين)».

يعرض لنا الحاخام الخلاف الشريعي حول مسألة «بيع أو تأجير أو السماح للإسماعيليين الذين ليسوا من عابدي الأوثان، المقصود هو المسلمون، في حالة ضعف إسرائيل أمام العالم». نقصد بذلك أن الشريعة تمنع مكوث أو إقامة شعوب أو أفراد من غير اليهود في «أرض إسرائيل» إذا كانت قوة إسرائيل تتجاوز قوة العالم، وأنه حتى في حالة ضعف قوة إسرائيل أمام العالم يُمنع «تأجير أو السماح لعابدي الأوثان المكوث في أرض إسرائيل»، ولكن هناك خلاف في الشريعة حول «السماح للإسماعيليين المكوث أو الإقامة في أرض إسرائيل في حالة ضعف إسرائيل».

يخبرنا الحاخام يوسيف بأن هذا الخلاف في الرأي هو فقط في مسألة «السماح للإسماعيليين المكوث أو الإقامة في أرض إسرائيل»، ويمنع فقط في حالة واحدة، ألا وهي حالة خطر عدم «حفظ النفس»، والمقصود هو إمكانية سقوط قتلى من جانب اليهود. بينما إذا أقرّ رؤساء الجيش والسياسيون بأن هناك خطرًا «لحفظ النفس»، في حالة «عدم التخلي عن أجزاء من أرض إسرائيل»، وأن هناك خطرًا محدقًا وفوريًا للحرب من جانب الجيران العرب، . . وبأنه إذا «تمّ إعادة أجزاء من الأرض يزول احتمال نشوب الحرب وبأنه ستكون إمكانية حقيقية لاحلال سلام حقيقي ودائم»، في هذه

الحالـة فـإن جميع الآراء، في الشريعة، تقول: إنه «يسمح التخلي عن أجزاء مـن أرض إسـرءيل مـن أجل بلوغ هذا الهدف، لأنه لا شيء يقف في وجه فريضـة حفـظ الـنفس». لهـذا فـإذا أقـرّ رؤساء الجيش والخبراء السياسيون الـيهود بـأن هـناك «خطـرًا للنفس إذا لم تعد أجزاء من أرض إسرءيل»، في هـذه الحالـة «يسـمح لهـم الـتخلي عـن هـذه الأجزاء من أرض إسرءيل». ويضـيف الحاخام إن «في حالتنا هناك خلاف في آراء الخبراء، جزء منه يدعي أنـه لـيس هـناك خطـر لحفـظ الـنفس، وجـزء آخر يدعي بأن هناك خطرًا لاشـتعال فتـيل حـرب فوريـة إذا لم تعد أجزاء من أرض إسرءيل» ص 39. وعلـيه فـإن الحاخـام في هـذه الحالة يرى ويعتمد على الرأي المتشائم أكثر، الذي يرجح أن يشتعل فتيل الحرب الفورية، وعليه فإنه يسمح بإعادة أجزاء من «أرض إسرءيل» للعرب.

في معـرض تحلـيله هـذه المسـألة يعـتمد الحاخـام أيضًا على الشهادات الـثلاث، الـتي ذكـرناها مـن قبل، بهدف تعزيز النتيجة التي يتوصل إليها، ويسـتند بذلـك عـلى تفسـير أحد الحاخامات المفسرين (فوسق)، الرمبان، الحاخـام موشـي بـن نحمـان (1194–1270 م)، الـذي يقـول إن فريضـة «الاسـتيطان في أرض إسـرءيل» تفـوق وتعلـو شـأنًا عـلى جميع الفرائض الأخـرى فقـط في حـال «عـدم تشتت بني إسرءيل ومغادرة أرض إسرءيل». وأمّـا في حالـة «تشـتت الشـعب (شـعب إسرءيل) بين الأغيار وغاب عن أرض إسـرائيل» فـإن وزن هـذه الفريضـة يختلف كلـيًا، وستعاود مكانتها المـرموقة والعلـيا وتصـبح الفريضـة الأكـثر أهمية وأعلى شأنًا «فقط عند عـودة المشـياح». ويضيف الحاخام يوسيف إنّ الشريعة فرضت على اليهود ألاّ يهاجـروا «إلى أرض إسـرءيل مجموعـات مجموعات أو دفعة واحدة، وألاّ يـتمردوا عـلى أمـم العـالم وألاّ يسرّعوا، أو يبعدوا، الآخرة، ومازالت هذه الفريضـة سـارية المفعول في عهدنا نحن وعليه يجب الرضوخ لها» والاعتماد علـيها (ص 42)، واعـتمادًا عـلى هذه الشهادات الثلاث فإن فريضة «عدم

الـتمرد عـلى إرادة شعوب العالم» ماتزال سارية المفعول حتى ظهور المشياح (ص 45).

يسـتنتج الحاخـام يوسـيف بأنه «يتوجب علينا أن نعيد أجزاء من أرض إسـرائيل مـن أجـل ضمان عدم نشوب فتيل حرب، فورية، وذلك اعتمادًا عـلى فريضـة حفظ النفس. إضافة إلى ذلك فإن قوة إسرائيل لا تعلو على قـوة باقي الأمم، ولا يمكن لنا طرد الإسماعيليين ولا حتى عابدي الأوثان أو هـدم الكـنائس المسـيحية. (. .) حـتى إن الرمـبان يوافـق عـلى أن عودة المشـياح مـن ذريـة داود سـيظهر بتجليـته فقط بعد مصادقة الأمم الأخرى عودتـه هـذه وأنه لن يهاجر إلى أرض إسرائيل ولن يتمرد على أمم العالم من دون هذا التصريح والمصادقة من الأمم الأخرى» (ص 44).

حسـب الشريعة اليهودية، كما يعرضها لنا الحاخام يوسيف، فإن فريضة «مـنع حـرب وشـيكة، فورية» أقوى وأعلى شأنًا من فريضة منعها مستقبلاً. ويعـتقد بأنه اعتمادًا على ما تمّ ذكره من قبل فإن هناك خطر اشتعال حرب وشيكة إذا لم تعد أجزاء من الأراضي للشعوب العربية (ص 46)، ويخلص إلى الاعـتقاد بأنـه «إذا تأكدنا من دون أدنى شك بأنه سيحلّ سلام حقيقي بينـنا وبـين جيرانـنا العـرب إذا ما أعدنا إليهم أجزاء من أرض إسرائيل، ففـي هـذه الحالـة يجب إعادتها اليهم، وذلك لأنه ليس هناك فريضة تغلب على فريضة حفظ النفس» (ص 46).

إحـدى المسـائل الجوهـرية الـتي لم أعالجهـا في هذا البحث هي مصادر وأسـباب العنصرية والكراهية في الخطاب الحريدي والمتدين اليهوديين تجاه العـرب عـلى نحو خاص، ونحو الأغيار عمومًا، ولكنني سأتوقف عندها هنا بإيجـاز شـديد وعـند المصـادر الدينية فقط من دون المصادر الأخرى. إضافة طـبعًا إلى المصـادر التاريخـية والسياسـية والموضوعية الأخرى وعلى رأسها الصراع العربي الإسرائيلي وأسباب سيسيولوجية معينة[126]، باعتقادنا فإن

مصدر رئيسي لهذه الكراهية والحقد الكبيرين هو قسم من التراث الديني وتفاسير لبعض الحوادث الأسطورية الواردة في الكتب اليهودية المقدسة.

9/8) بعض المصادر الدينية لعنصرية الحريديم وكراهيتهم العرب والأغيار

وقّع غالبية أعضاء (مجلس علماء التوراة) التابع لحزب أغودات يسرائيل في تشرين ثاني من سنة (1998 م) على عريضة مناهضة لتنفيذ الاتفاقية المبرمة بين حكومة إسرائيل والقيادة الفلسطينية والتي تنصّ على انسحاب/ إعادة انتشار، ثان للقوات الإسرائيلية من أراضي الضفة الغربية وقطاع غزة. وقد جاء في هذه العريضة ما يلي:

> إن أمن اليهود في الأرض المقدسة في تراجع مستمر ويسلم إلى أيدي وأهواء الظالمين المتخفين منهم والظاهرين فليهلكهم الربّ (يمحي اسمهم)، فإنهم يتقنون عملهم جيدًا، عملية القتل والفتك، منهم من (يقتل) علنًا ومنهم من (يقتل) خفاءً، ومع أنه أصبح واضحًا كالشمس وقد تمّ برهنة (حقيقة) أن جميع الأراضي الخاضعة تحت سيطرتهم (الفلسطينيين) تحوّلت إلى ملجأ وقاعدة للقتلة، إلا أنَّ (رجال الحكومة) يستمرون كمن أصابهم العمى، ومن دون بصيرة، يوقعون على اتفاقيات لتسليم (الفلسطينيين) أراضٍ إضافية[127].

عند الحديث عن رجال دين عمومًا يجب أن نكون حذرين خصوصًا عند التطرق لأقوالهم والكلمات المعينة التي يستخدموها، وذلك لأن عالمهم الفكري واللغوي والصوري منغمس بشكل كبير جدًا في التصورات واللغة والمفاهيم الدينية. ليس صدفة مثلاً أن يصف حاخامات يهود العرب والمسلمين بالقتلة وان القتل متأصل في طبيعتهم، وذلك لأن هناك إسنادًا صريحًا لا يحتمل التأويل في التراث الديني اليهودي يدعم هذه النظرة

العنصرية والعدائية. ولا يخفى على القارئ إسقاطات وطبيعة الإيمان بما جاء في التراث الديني المقدس، فإن الأمور المذكورة فيها غير قابلة للتغيير والتبديل لحكم ظروف خارجة عن الإرادة الإلهية المقدسة. فإذا قيل، على سبيل المثال لا الحصر، في التوراة: وإنه، إسماعيل ونسله، يكون إنسانا وحشيًا <فراه آدام>، يده في كل واحد (أو شيء) ويد الجميع عليه'، فإن إسماعيل إنسان وحشي، ليس شخصيًا فقط، بل ذريته أيضًا، وذلك لأن "وحشيته" متأصلة فيه وهي جزء لا يتجزأ من طبيعته التي مدّها به الرّب، خصوصًا وأن هذه الطبيعة تقررت سلفًا، قبل ولادة إسماعيل، وأنها ستنتقل إلى ذريته حتمًا. سيعتمد على هذه الجملة الحاخام يوسيف، كما سنرى لاحقًا، وحاخامات آخرون، لإسناد خطابهم العنصري وتفوهاتهم بالجمل النابية والمشبّعة بالحقد والكراهية في خطاباتهم الدينية، خصوصًا في أعقاب حوادث تفجيرية ضد الإسرائيليين. والسؤال الملح هو كيف يفسر التراث اليهودي مثل هذه الجمل أو العبارات؟. جاء في ‹مدراش رابا› رأي حاخامين اثنين من العصر القديم، الحاخام يوحانان والحاخام شمعون بن لقيش، حيث يفسر الأول هذه الجملة على النحو التالي: «إن الجميع، بني البشر، يترعرعون في العمران <يشوف>، بمعنى مكان يقيم به البشر مثل مدينة أو قرية، (بينما) هو، إسماعيل وذريته، يترعرع في البرية، أو الصحراء، كونها خالية من العمران والثقافة». أما تفسير الثاني فجاء على النحو التالي: «قيل إنسانا وحشيًا، بالطبع، أبناء البرية أو الصحراء، ينهبون المال والاملاك، أما، هو فيسلب الارواح». إضافة إلى ذلك يعتقد الحاخام يوحانان بأن «كلمة <فراه> هو اسم 'الحمار البري' والمعروف في لغة الحكماء باسم 'عَيْر' (الحمار الوحشي)، حيث إنه لا يمكن تثقيفه وتحويله إلى بهيمة أليفة. إنه متمرد 'تعوّد البرية، أو الصحراء' (إرميا 2: 24)، وهذا ما يميزه من بقية البهائم. وهذا (معنى) ما جاء في وصف إسماعيل بأنه 'إنسان وحشي' . . أي إنه (الصنف) البري من بين بني البشر . . والمتمرد

والعاصي دومًا». أما الحاخام شمعون بن لقيش فيعتقد أن مصدر كلمة <فراه> هو الفعل الآرامي <فر> والتي تعني: كسر وفصل وتهشيم، «والمقصود من ذلك هو خطف أبناء البشر، حيث إن جميع أبناء البرّية (أو الصحراء) ينهبون ويسلبون المال والاملاك - (أما) هو فيسلب الارواح - سارق وتاجر عبيد»[128].

أما تفسير بقية الجملة، فيأتي على النحو التالي: « . . يده في كل واحد (أو شيء) ويد الجميع عليه»، المذكورة قبل قليل، يتوقف عندها الحاخامات، كما ذكر في ‹مدراش ربا›، ويفسرونها على النحو التالي: «يده في كل واحد» تعني «إن الجميع يحاولون التحكم به والتسلط عليه، إلا أنَّه لا يمكن التحكم بواحد من خلال ضربة واحدة . .، لهذا فإن معنى الجميع عليه <كل بو> تعني كلبهُ (كلمة <كلبو> العبرية تعني بالعربية كلبهُ). وعليه فإنه والكلب متساويان. ولماذا قيل كلب؟، لأن (الكلب) شريد يأكل الفطيسة المتروكة، . . كذلك (إسماعيل)، ذلك الشريد البري (الصحراوي)، يأكل الفطيسة المتروكة في البرية، ولذلك فقد جاء 'يده في كل شيء ويده كلبو (كلبه)'، لأن يده ممدودة دومًا ليأخذ ما يريد، كما هو الحال مع يد كلبهِ»[129].

جاء في معرض كلمة للحاخام عوبديا يوسيف ألقاها أمام حشد من الجمهور في اجتماع شعبي نظمته حركة شاس، بأن «ليس هناك حيوان شرير أكثر من العرب»، ويستمر الحاخام ويقول «إنهم حيوانات. وقد جاء عنهم (في التوراة) 'وإنه (إسماعيل) يكون إنسانا وحشيًا، يده في كل واحد (أو شيء) ويد كل واحد عليه' [130]. يضيف الحاخام يوسيف أيضًا بأن «العرب جميعًا يكرهون بني إسرءيل. إن جميع أمم العالم تكره بني إسرءيل»[131]. تشير جميع الأبحاث واستطلاعات الرأي العام التي نشرت في العقد الأخير إلى حقيقة مفادها أن الجمهور الحريدي هو الجمهور الأكثر كراهية وبغضًا للعرب (تفوق نسبة أولئك من بين المستوطنين)، إن جميعهم (100٪)

يعـرفون أنفسـهم بـأنهم «يمينـيين» ومـا لا يقل عن (99,5٪) من الجمهور الحـريدي يصوّت للمرشح الأكثر تطرفًا من حيث آراءه ومواقفه من مسألة فـضّ النزاع العربي الإسرائيلي عن طريق مباحثات سلمية. وإن أكثر من (70٪) مـنهم يعـتقد بأنـه لا يحـق للـنواب العرب في البرلمان الإسرائيلي الـتدخل والتصـويت في مسائل معينة، خصوصًا فيما يتعلق في أمور الأمن والخارجـية، وغالبيـتهم المطلقـة يعارضـون منح حقوق متساوية للمواطنين الفلسطينيين داخل حدود (1948 م)، وأكثر من (75٪) منهم يعتقدون بأن دولـة إسـرائيل «هـي دولـة الـيهود فقـط»[132] (راجـع قائمة دعم مواقف ديموقراطية).

وجـد بعض الباحثين أن مواقف الحريديم اليمينية لا تقتصر فقط على إعـادة أو عـدم إعـادة أجـزاء معيـنة مـن فلسـطين، وإنمـا أيضًا فيما يتعلق بمـرتفعات الجـولان، حيـث إن (73٪) مـن المصوتين لحزب شاس وحوالي (71٪) مـن المصـوتين لقائمـة يهـدوت هـتوراه يرفضـون إعـادة الأراضي السورية، حتى في حال إحقاق سلام شامل بين الدولتين[133].

إضـافة إلى المصـدر التوراتي المذكور من قبل فثمة تفسيرًا للحاخامات في ‹مـدراش ربـا›، وهو مجموعة تفاسير لأساطير وأحداث ذكرتها الأسفار الخمـس الأولى مـن العهـد القديم، لحادثة أخرى مذكورة في التوراة، والتي تـتعلق بكراهـية عيسـو لأخـيه يعقـوب الذي سرق منه بكوريته (مباركة أبـيهم (إسـحاق) مـن طـريق الخدعة: «فحقد عيسو على يعقوب من أجل الـبركة الـتي باركـه بهـا أبـوه. وقال عيسو في قلبه: ’قربت أيام مناحة أبي، فاقـتل يعقوب أخي‘»[134]. جاء في هذا التفسير بأن كراهية وبغض الأغيار للـيهود متأصـلة ومزروعة فيهم ولا يمكن تغييرها[135]، وبأن هذه الكراهية حقيقة مسلّم بها وصادرة من مشيئة فوق طبيعية (إلهية).

كيف يفسر الإنسان اليهودي المتديّن والمؤمن هذه الأمور؟ لا شك بأنه يـرى في الإنسـان العـربي طبـيعة «وحشـية» متأصـلة غـير قابلـة للتغـيير،

والأخطر من ذلك أنها طبيعة لا يمكن تغييرها بأي حال من الأحوال. وعليه فلابد من التعامل معه وفق طبيعته هذه، لأنه لن ولم يفهم تعامل مغاير لطبيعته الوحشية. من شأن هذا الاعتقاد تفسير التراث اليهودي الذي يسمح شرعًا السرقة من الأغيار، على سبيل المثال، ويفسر مغزى انتقاد الحريديم للتيار اليساري في إسرائيل، الذي، باعتقادهم، يتعامل مع العرب والأغيار من منطلقات أخلاقية غريبة عنهم، كما ظهر في انتقادات بعض الحاخامات مثل الحاخام إليعزر شاخ، زعيم التيار الليطواني الحريدي والشخصية الحاخامية التي أقامت حزب يهدوت هتوراه سنة (1988 م)، وقد توفي مؤخرًا، وبين جمهور الحريديم في أعقاب التحقيق في مجزرة صبرا وشاتيلا وفي أعقاب التحقيق في مسألة قتل أسيرين فلسطينيين حاولا خطف باص، إلى جانب اثنين آخرين قتلا خلال محاولة قوات من الجيش الإسرائيلي والمخابرات الاستيلاء على الباص، العملية المعروفة باسم (عملية الشاطئ) أو، كما يطلق عليها الإسرائيليون، (عملية باص 300)، في عام (1986 م). اتهم العديد من الحاخامات الحريديم وشخصيات لها شأنها في المجتمع الحريدي حكومة إسرائيل والقائمين خلف هذه التحقيقات، اليسار، بأنهم «وشاة»؛ إن مصطلح <موسير>، أي: واشٍ، في اللغة العبرية هو مصطلح ديني يدخل في صميم الشريعة اليهودية، ويعني من يشِ عن يهودي لغير اليهودي، حتى في حالات اقتراف اليهودي جرم كبير بحقِ اليهود أنفسهم، فإن الشريعة تفرض محاكمته في هذه الحالة في مؤسساتها الداخلية من دون تدخل الأغيار، وحكم الواشِ، دين موسير، في الشريعة اليهودية هو القتل[136].

جاء في معرض مقابلة مع أحد الباحثين المشهورين في المجتمع الحريدي بأن تعامل الحريديم مع العرب ونظرتهم إليهم نابعة من «كراهية اليهودي التاريخية للأغيار»، ويضيف بأن «الأغيار مكروهون، وغير اليهودي سكير عربيد يلاحق اليهودي، وهو قاتل. هنالك نظرة غير إنسانية للعربي، كما أن هنالك نظرة غير إنسانية للأغيار، عمومًا»[137].

نحـاول في بحـث آخـر لم ينشـر بعد الكشف عن المصادر التوراتية التي تصـنّف بـني البشـر إلى أعراق وأجناس وتنتهي باستنتاج أن «بني إسرءيل» هـم خلاصـة أو صـفوة الخـير والحلـول الإلهـي، بمعـنى أن روح من الربّ تسكن وتحلّ في عرقهم وفي جسد كل منهم، أما بقية الشعوب فإنها لم تمنح هـذه الدرجـة من الحلول الإلهي «البركة»، وهذا هو المعنى الحقيقي والدقيق لمصـطلح «الشـعب الأخصّ» ومصطلح «شعب الله المختار»، الشعب الذي اختاره الربّ وخصّه لأن يحلّ فيهم، ويسكن بينهم دون الشعوب الأخرى.

9) الخلاصة

«تجيء بهم وتغرسهم في جبل ميراثك، المكان الذي
صنعته يا رب لسكنك،المقدس الذي هيأته يداك يا رب»
(الخروج 15: 17)

لقد طرح الباحث الإسرائيلي أبيعيزر رفيتسكي في عام (1997 م) التساؤل التالي: «هل يمكن لحقيقة أن الحريديم عاركوا الصهيونية الهرتسيلية بصرامة في الماضي وينازعون اليوم حول مسألة طابع دولة إسرائيل أن تشير إلى إخفاق الصهيونية أم إلى نجاح تاريخي لها»[1]. جاء هذا البحث ليمدّ القارئ العربي بجواب لهذا السؤال المركزي. على ضوء ما جاء في هذا البحث، فإن الحريدية والحريديم عارضوا، ومازالوا يعارضون، العقدية الصهيونية على الصعيد التصوّري العقدّي والفكري الديني، ولكنهم عمليًا ساندوا دولة إسرائيل، ومع مرور الزمن فإن العقدية «الصهيونية» تتغلغل وتكتسح الغيتو الحريدي، ولكن هذه «الصهيونية» إنما تختلف أشد الاختلاف عن الصهيونية التقليدية، بتياراتها المختلفة، التي عهدناها في السابق، وإننا أمام مرحلة تتسم بمحاولة لصياغة «صهيونية جديدة» تجمع بين السياسة والدين، بين اليهودية الحريدية والنشاط

الصهيوني، بين العمل التاريخي السياسي والعمل الأخروي، بين العمل البشري والتعدي على «مملكة» وسلطان الرب وإرادته. لا يتوخى هذا البحث التنبؤ بماهيّة هذه الصهيونية الجديدة وطبيعتها، ولكن هناك عدة نقاط لابد من التوقف عندها لأن من شأنها أن توجهنا نحو صياغة رؤية مستقبلية حول أسس وربما ماهيّة ومركبات هذه الصهيونية الجديدة.

حقًا إن شاس لا تعمل على صعيد «احتلال الأرض» بواسطة إنشاء مستوطنات على نحو مكثف، ولكنها في الوقت ذاته لا تعترض على الانتقال إلى مستوطنات «حلاً لأزمة السكن الرخيص»، كما يخبرنا أحد الباحثين[2]، وفعلاً انتقل آرييه درعي وزوجه إلى مستوطنة في قضاء الخليل في السابق، كما أشرنا من قبل. كما نادى العديد من ممثلي شاس في الكنيست بالتمسك بالمستوطنات وعدم التخلي عنها في أي حال من الأحوال، كما صرح عوفاديا يوسيف في العديد من الأحيان عن وجهة نظره فيما يتعلق بموضوع واجب حكومة إسرائيل الحفاظ على أمن المستوطنين والمستوطنات في الضفة الغربية وفي قطاع غزة.

إن جمهور شاس وقيادته يعدون دولة إسرائيل دولتهم، لهذا فإن القائمين على الحركة، وعلى رأسهم الحاخام عوفاديا يوسيف، يحاولون الاشتراك بنشاط وفعالية في قيادة الدولة. وهنا يتبادر إلى ذهننا السؤال الأساس: هل أن هذا الاعتراف بكيان الدولة، إلى جانب الكفاح المتواصل من أجل تغيير بعض قيمها ومضامينها الأخلاقية والتصوّرية، يعدّ اعترافًا فعليًا بالرؤية الصهيونية؟.

تعدّ اللغة العبرية الحديثة بمجملها نوعًا من «لغة استمالية»، اعتمادًا منّا على التعبير الفلسفي «التعريف الاستمالي/ Persuasive Definition» والذي يراد به إسقاط المتكلم معنى أو معاني جديدة على مصطلح قائم من دون أن يتم تفسير ذلك، وكأن الأمر مفهوم ضمنيًا. وبهذا فهو يستميل المستمع أو المستمعين إلى تبني هذا التعريف الجديد للمصطلح أو إلى

استمالتهم عاطفيًا ليتخذوا موقفًا معينًا أو يتصرفوا وفق خطة معينة. وغالبًا، فإن الغرض من وراء استعمال هذا التعريف الاستمالي هو التأثير في مواقف الأشخاص حيث تثير فيهم شعورًا معينًا، والتأثير في نشاط أو برامج عمل شخص أو فئة بشرية معينة بغية تحقيق غاية معينة أو تغيير هدف هذا النشاط أو برامج العمل[3]. من هنا فإن الصهيونية في «إحيائها» اللغة العبرية القديمة إنما خلقت لغة «استمالية» غنية بالمعاني والتصوّرات الصهيونية وبعيدة كل البعد من المعاني الأصلية التي كانت للكلمات وللمصطلحات العبرية القديمة. وعليه فإن حقيقة شيوع اللغة العبرية في العقدين الأخيرين بين الحريديم في إسرائيل في الحياة اليومية وفي الصلوات والطقوس الدينية والأمور الحياتية إنما هو، بمفهوم معين، رضوخ لغايات العقدية الصهيونية وتماهٍ معها. فإن إحدى الانتصارات الكبيرة للحركة الصهيونية يتلخص في «إحياء» اللغة العبرية، غالبية الصحافة الحريدية، الإشكنازية والشرقية، تستخدم اللغة العبرية ويتكلمون بها بعد أن ابتعدوا عن لغة اليديش ولغة الدينو (هي لغة خليط بين الإسبانيا والعربية). الخلاصة التي لابد لنا من التوصل إليها تكمن في أن علينا معاينة الواقع القائم ما وراء النصوص. في هذا الواقع فإن المناهضين للصهيونية هم فقط أعضاء فئة نطوري كارتا، الرافضين الهوية الإسرائيلية والباغضين للعقيدة الصهيونية، ومازالوا يتكلمون إلى يومنا هذا بلغة اليديش فيما بينهم واللغة العبرية، لغة المقدس التي تعرضت إلى العلمنة والاستمالة على يد الصهاينة، في صلاواتهم وقراءة النصوص الدينية، ولكنهم أيضًا يستخدمون اللغة العبرية بمستويات معينة في حياتهم اليومية، الأمر الذي يشير إلى زحف العقدية الصهيونية إلى حيّزهم واختراقه فكريًا وعَقِديًا أيضًا.

إن الدلالات التي جئنا على ذكرها في معرض الدراسة إنما تشير جميعها إلى أن المجتمع الحريدي أو على أقل تقدير العديد من المجموعات الحريدية

تتبنى السجال الصهيوني بأطيافه المختلفة، العسكرية، والتصوّرية، والاستيطانية . . إلخ، ولكنها في الوقت ذاته تحاول جاهدة تفريغه من محتواه شبه العلماني واستبداله بتصورات ومعان دينية حريدية وتاريخية مغايرة، تاريخية المقدس، أو التاريخ المقدس. إن القالب الصهيوني من صنع الحركة الصهيونية منذ نهاية القرن التاسع عشر ولكن محتواه يتجدد دومًا ويتخذ أشكالاً ومضامينًا مختلفة في كل حقبة تاريخية وسياق ثقافي مختلف، كما نوه موشي ديان، في أحد خطاباته أمام خليط من عسكر ومدنيين في إحدى المستوطنات في الجولان المحتل، حيث قال: «إن كل جيل يصنع للصهيونية حدودها الجديدة».

وعليه فإن الجواب عن التساؤل الذي طرحه الباحث رافيتسكي الذي عرض في مطلع الخلاصة إنما هو في غاية التعقيد. ولكن وبناءً على ما تقدم في هذا البحث فإن الجواب يتلخص في أن الحركة الصهيونية خلقت واقعًا ومنظومة عقِديين ولكنها لا تستطيع أن تفرض تصوّراتها ومنطلقاتها على جميع الفئات والمجموعات الإثنية والطائفية اليهودية، وأن جميع هؤلاء يتعاملون مع هذا الواقع الصهيوني ومع العقدية الصهيونية من خلال منطلقاتهم وغاياتهم ومصالحهم الذاتية من دون الالتزام بالمعاني والتصورات الذي جاءت بها الحركة الصهيونية. من هنا أيضًا يمكن أن نفهم المقولة التي جاء بها موشي ديان، على الرغم أنه من الأرجح أنه قصد أمرًا آخرًا مغايرًا، استيطانيًا، ولكنها مقولة ثاقبة في سياق التصوّرات وتجييرها لمصلحة فئات يهودية أخرى، يمكن أن تكون معادية إلى أبعد الحدود للصهيونية، ولكنها تستطيع أن تتبنى قالبها وتغيّر كل محتواها، خصوصًا أن الصهيونية تستعين استعانة كبيرة بتصوّرات ومعان ومفاهيم دينية لتبدو كأنها منظومة أصلية، قامت من الواقع ومن صلب التاريخ وليس من خارجه.

10) الملاحق

1/10) المستوطنات

1/1/10) مستوطنات حريدية في فلسطين التاريخية

أور سيمح:

- انتهى العمل من إقامتها حيًا سكنيًا في مطلع سنة (1990 م) ويندرج في إطار ما يسمى القدس الكبرى، يقع بالقرب من مستوطنة راموت.
- بلغ عدد سكانها في أواسط سنة (1990 م) حوالي (1000 م) عائلة.
- عبارة عن حي سكني يتبع لحزبي ديغل هتوراه وشاس.

بيتار:

* أقيمت بتاريخ (1982/8/8 م) وفي مطلع سنة (1985 م) تحولت إلى مستوطنة دائمة. تقع على أراضي قرى نحالين وحوسان وبتير ووادي فوكين إلى الجنوب من القدس شمال غرب بيت لحم.
تصل المساحة المخصصة لها أكثر من (8000) دونم منها (5000) دونم صودرت من قرية بتير في مطلع سنة (1983 م)

و(2500) دونم صودرت من قرية حوسان في كانون ثان (1989 م) و(500) دونم صودرت من قرية حوسان سنة (1986 م).

* ازدادت وحداتها السكنية من (5) وحدات سكنية سنة (1982 م) إلى (45) وحدة سكنية سنة (1986 م) إلى (300) وحدة سكنية قائمة و(500) وحدة سكنية قيد البناء و(400) وحدة سكنية قيد التخطيط في أواسط سنة (1991 م). ومن المخطط له بناء (2000 م) وحدة سكنية سنة (1992 م). ويقضي المخطط الهيكلي للمستوطنة ببناء (8000) وحدة سكنية.
* بلغ عدد سكانها (20) مستوطنًا سنة (1982 م) و(800) مستوطن في أواسط سنة (1990) و(1550) مستوطنًا في أيار (1991 م). تمّ ضمّ المستوطنة في السنين الأخيرة إلى مستوطنة بيتار عليت.
* مستوطنة مدينية تابعة لحزب أغودات يسرائيل.
* تتبع إداريًا لمجلس غوش عتسيون الإقليمي.

بيتار عليت

* مستوطنة أقيمت في عام (1985 م). تقع على أراضي قرى حوسان ونحالين ووادي فوكين إلى الغرب من بيت لحم.
* تبلغ مساحتها حوالي (4400) دونم من الأراضي المصادرة من القرى المذكورة.
* مخطط لها أن تضم (14,000) وحدة سكنية. وقد بلغ عدد وحداتها السكنية في كانون الأول (1991 م) (800) وحدة سكنية.
* في كانون الأول (1991 م) بلغ عدد سكانها (1700) مستوطن.

* في بداية سنة (2000 م) بلغ عدد سكانها حوالي (12.700).
* مجلس محلي وتتبع إداريًا لمجلس غوش عتسيون الإقليمي.

كريات سيفر

* تقرر إقامتها في تشرين الأول سنة (1990 م) لتكون واحدة في إطار إقليم استيطاني جديد يدعى إقليم مودعين. وهي مستوطنة من ضمن (10) مستوطنات ستقام على جانبي الخط الأخضر ضمن خطة أرئيل شارون المسماة النجوم السبعة. شرع العمل بإقامتها في حزيران سنة (1991 م). تقع في منطقة رام الله على أراضي قريتي نعلين وديس قديس.
* تبلغ المساحة الأولية المخصصة لها (1200) دونم.
* تتبع حزبي ديغل هتوراه وشاس.

مفوحورون

* أنشئت كنقطة ناحال بتاريخ (1969/12/30 م) على أنقاض قرى يالووعمواس وبيت نوبا المدمرة. وفي عام (1974 م) انتقلت المستوطنة إلى موقعها الحالي بجوار موقعها القديم، وفي نفس السنة تحولت إلى مستوطنة دائمة. تقع في منطقة اللطرون قرب خط الهدنة السابق إلى الشمال من القدس على أطراف سهل اللطرون بالقرب من بيت نوبا على طريق اللطرون–رام الله على بعد 5 كم إلى الشمال الشرقي من مثلث اللطرون. وكان سكان المستوطنة قد أقاموا بشكل مؤقت في مستوطنة مفومودعيم.
* تبلغ المساحة المخصصة لها حوالي (2500) دونم. وفي عام (1976 م) أقام الصندوق القومي اليهودي متنزه كندا بارك

على مساحة (4500) دونم. كما قام الصندوق القومي بتشجير المنطقة المحيطة بالمتنزه والمستوطنة والبالغة حوالي (20) ألف دونم. وعليه فإن المساحة الإجمالية للمستوطنة تصل إلى حوالي (27) ألف دونم.

* وصل عدد وحداتها السكنية أواخر سنة (1991 م) (75) وحدة سكنية.
* في أواخر سنة (1991 م) بلغ عدد سكانها حوالي (300) مستوطن.
* مستوطنة زراعية تعاونية من فئة الكيبوتس تابعة لحزب أغودات يسرائيل ونقابة الهستدروت.
* اسمها يعود لمدينة توراتية باسم بيت حورون.
* تتبع إداريًا لمجلس مطيه بنيامين الإقليمي.

متساد (اسفر)

* أنشئت كنقطة ناحال بتاريخ (1983/8/1 م) وتقرر إقامتها بتاريخ (1983/10/5 م). تم تدشينها بتاريخ (1984/7/16 م) وبتاريخ (1984/7/24 م) تحولت إلى مستوطنة دائمة. تقع في منطقة الخليل على قرية الزعفران الواقعة في أراضي قرية الشيوخ بين مدينتي بيت لحم والخليل في منتصف المسافة بين مستوطنتي تكواح ومعاليه عاموس. تبعد المستوطنة حوالي (10) كم شمال شرق الخليل و(6) كم جنوب شرق السموع وفي الجهة الشرقية لقرية الشيوخ.
* بلغ عدد وحداتها السكنية في أواخر سنة (1991 م) (170) وحدة سكنية استوعبت حوالي (300) مستوطن.
* مستوطنة زراعية تعاونية تابعة لحزب أغودات يسرائيل.

* سميت بهذا الاسم نسبة إلى بئر الاصفر والذي يعرف أيضًا ببئر الزعفران.
* تتبع إداريًا لمجلس هار حفرون الإقليمي.

متتياهو

* شرع بإقامتها في عام (1973 م)، وتقرر بناؤها بتاريخ (12/5/1978) وأقيمت فعليًا ورسميًا سنة (1979 م). وبتاريخ (1981/6/23 م) تحولت إلى مستوطنة دائمة. تقع في منطقة رام الله على بعد (15) كم إلى الشرق من مدينة الرملة في فلسطين المحتلة سنة (1948 م) بالقرب من خط الهدنة السابق إلى الشمال الغربي من مدينة رام الله على أراضي قريتي نعلين والمدية.
* تصل مساحتها إلى حوالي (700) دونم من أراضي القرى المذكورة.
* في أواخر سنة (1991 م) بلغ عدد وحداتها السكنية حوالي (45) وحدة سكنية.
* في أواخر سنة (1991 م) وصل عدد سكانها إلى (280) مستوطنًا، وفي نهاية سنة (1998 م) وصل عدد سكانها إلى حوالي (5,340).
* مستوطنة زراعية تعاونية من فئة الموشاف تابعة لحزب أغودات يسرائيل.
* سميت بهذا الاسم نسبة إلى أحد القيادات اليهودية الذي قاد التمرد اليهودي ضد السلطة الرومانية في الجليل والمدعويوسيف بن متتياهو(جوزف فلافيوس) الحشمونائي.
* تتبع إداريًا مجلس مطيه بنيامين الإقليمي.

متتياهو ب:

* تقرر إقامتها بتاريخ (1981/6/16 م) وأقيمت رسميًا في أيار سنة (1983 م). تقع على أراضي قرية بلعين قضاء رام الله في منطقة اللطرون.
* تبلغ مساحتها الأولية حوالي (200) دونم من القرية المذكورة.
* يخطط لها أن تضم (1000) وحدة سكنية.
* سميت بهذا الاسم نسبة إلى أحد القيادات اليهودية الذي قاد التمرد اليهودي ضد السلطة الرومانية في الجليل والمدعويوسيف بن متتياهو(جوزف فلافيوس) الحشمونائي.
* تتبع إداريًا لمجلس متيه بنيامين الإقليمي.

كفار حبد

* مستوطنة مدينية تبعد حوالي 5 كم غرب مطار بن غوريون، أقيمت عام (1949 م) على يد مهاجرين منتمين إلى تيار ‹حبد› من روسية، على أراضي القرية المدمرة السافريه، قرية (11) كم جنوب شرق مدينة يافا، هدمت سنة (1948 م) وأقيم على أراضيها أربعة مستعمرات كفار حباد (1949 م)، تسفريا، أحيعيزر (1950 م) ومستعمرة توحيليت (1951 م)، وقد أطلق عليها بداية اسم شفرير، ولكن تمّ تغييره بعد ذلك وأطلق عليها الاسم الحالي. تبلغ مساحتها حوالي (2400) دونم، ويبلغ عدد سكانها لسنة (2000 م) حوالي (4.000) نسمة. تقتصر هذه المستوطنة على أبناء تيار ‹حبد› فقط، وفي كل سنة في يوم معين (19 كسلو) يتم الاحتفال في هذه المستوطنة بمناسبة اطلاق سراح مؤسس الحركة الحاخام شبيئور زلمان ملادي من السجن الروسي عام (1798 م).

فيتح تكفاه

* مدينة على الساحل المتوسط، حوالي (10) كم شرق مدينة تل أبيب. مصدر الاسم من التوراة من الآية «واعطيها كرومها من هناك، ووادي عخور بابًا للرجاء» (سفر هوشع 2: 15). وقد تمّ انشاؤها سنة (1978 م) على يد مجموعة من اليهود الحريديم من القدس، وحاولوا قبل ذلك الاستيطان في صحراء أريحا على أراضي مستنقع بجانب منابع نهر اليرقون، والتي تمّ شراؤها من أبناء قرية ملبس المتاخمة. وقد اعتبرت هذه المستوطنة اليهودية الأولى على أرض فلسطين في العصر الحديث لهذا فقد أطلق عليها «أم المستوطنات». وبسبب مرض الحمى ومضايقة البدولهؤلاء المستوطنين فقد تم نقلهم إلى قرية يهود المتاخمة، وفقط بعد أن جففت المستنقعات عاد المستوطنين وأقاموا المدينة في مكانها اليوم. وقد تم من إقامتها اعتبارها مكان لإقامة العمال اليهود ولهذا فقد اعتبرت أهم محطة في استيعاب المهاجرين الذين هاجروا إلى فلسطين في الهجرة الثانية ولأعضاء حركة العمال وفيها تم تأسيس حزب ‹هفوعيل هتسعير› وحزب ‹أحدوت عهفوداه›. وفي عام (1921 م) تم منحها مجلس محلي وفي عام (1937 م) تم منحها لقب مدينة. ومع مرور الوقت فقد ضمت تحت كنفها مستوطنات متاخمة مثل كفار غنيم، كفار هبفطيسطيم، قرياة مطلون، غات ريمون، عميشاب، سعرياه، محنيه يهودا، كفار أبراهام وقرية فجه. مساحة المدينة حوالي (38000) دونم وعدد سكانها سنة (2000 م) حوالي (164,300).

شعلبيم (لواء الرملة)

* كيبوتس في الطريق بين مدينة يافا والقدس، (4) كم شمال مفترق اللطرون، (12) كم جنوب شرق مدينة الرملة، وتعدّ

من لواء الرملة. تابع إداريًا لحركة الاستيطان التابعة لفوعالي أغودات يسرائيل. تأسس سنة (1951 م) على أراضي قرية بيت شنّة وعلى جزء من أراضي قرية سلبيت المدمرتان سنة (1948 م). وقد أقامته مجموعة من الشباب اليهود ينتمون مجموعة ‹ناحال› تابعة لحركة ‹عزرا›، وقد تمّ تسميته بداية ‹شلهيبت›. عدد سكانه (2470)، وفي الكيبوتس مدرسة ومعهد دينيين ومعهد ديني عسكري. رسميًا فإن الكيبوتس غير تابع إداريًا لاية من الحركات الاستيطانية ولكن لأن سكانه هم من المتدينين الحريديم والمتدينين الصهاينة يعتقد الخالدي بأنه تابع بصورة غير رسمية للحركة الاستيطانية ‹فوعالي أغودات يسرائيل›.

أحوزات (رموت) نفتالي (لواء طبرية)

* مستعمرة أقيمت على أراضي قرية نمرين (لواء طبرية) (10,5) كم غرب مدينة طبرية.

يسودوت (لواء الرملة)

* مستوطنة تعاونية أقيمت على أراضي قرية أم كَلخَة، (12,5) كم جنوب مدينة الرملة سنة (1948 م).
* تابعة إداريًا للحركة الاستيطانية ‹فوعالي أغودات يسرائيل›. أقامتها كيبوتس من منطقة حيفا في زمن الحرب على يد مهاجرين من غرب ووسط أورُبة هربوا من لهيب المحرقة النازية. وقد تمّ الاعتراف به رسميًا منذ سنة (1951 م) كمستوطنة يشوف. عدد سكانها في عام (1998 م) حوالي (480).

المصـادر: أبو صبيح (1993 م)؛ ‹قل مكوم فاتار/ كل مكان وإثر›، وزارة الأمن والدفاع الإسرائيلية، الطبعة ال(15)، طبعة منقحة جديدة، (2000 م)، صدرت الطبعة الأولى سنة (1953)؛ موقع الإنترنت الخاص بدائرة الإحصائيات الإسرائيلية الرسمية وعنوانه: (httl:/www.cbs.gov.il).

2/1/10) مستوطنات تابعة لحركة فوعلي أغودات يسرائيل

المصدر: دولة إسرائيل. ‹دائرة الإحصائيات المركزية›. ‹وشيمات هيشوفيم، اوكلوسياتم وسمليهم/ قائمة بأسماء الأمكنة السكنية وعدد سكانها ورموزها (1998/12/31 م)›، القدس: دائرة الإحصائيات المركزية، منشور تقني رقم (70)، (1999 م).

يسودوت

* مستوطنة تعاونية، موشاف شيتوفي، تأسست سنة (1948 م)
* عدد سكانها لسنة (1998 م) (408) نسمة
* قضاء مدينة رحوفوت (أقيم على أراضي قرية كلخا التي دمرت في النكبة)

مفوحورون

* مستوطنة تعاونية، موشاف شيتوفي، تأسست عام (1970 م).
* عدد سكانها لسنة (1998 م) (493) نسمة.
* قضاء رام الله.
* تابعة إداريًا للمجلس الإقليمي مطيه بنيامين.

متتياهو

* مستوطنة تعاونية، موشاف شيتوفي، تأسست سنة (1981 م).
* عدد سكانها لسنة (1998 م) (1560) نسمة.
* قضاء رام الله.
* تابعة إداريًا للمجلس الإقليمي مطيه بنيامين.

حفيص حاييم

* كيبوتس تأسس سنة (1944).
* عدد سكانها لسنة (1998 م) (430) نسمة.
* تابعة إداريًا للمجلس الإقليمي جدروت.

بيتار عليت

* عُدت في البداية مستوطنة مستقلة، ولكنها في السنين الأخيرة قد ضمت مستوطنة ‹بيتار› وأطلق عليهما كمستوطنة واحدة الاسم ذاته ‹بيتار عيليت›.
* أقيمت في عام (1985 م). تقع على أراضي حوسان ونحالين ووادي فوكين إلى الغرب من بيت لحم.
* تبلغ مساحتها حوالي (4400) دونم من الأراضي المصادرة من قرى حوسان ونحالين ووادي فوكين.
* مخطط لها أن تضم (14000) وحدة سكنية. وقد بلغ عدد وحداتها السكنية في كانون الأول (1991 م) (800) وحدة سكنية.
* في كانون الأول (1991 م) بلغ عدد سكانها (1700) مستوطن.
* في عام (1998 م) بلغ عدد سكانها حوالي (11,300).
* مجلس محلي.

بيت حلقيه

* مستوطنة (موشف) تأسست سنة (1953).
* عدد سكانها (382) نسمة في عام (1998 م).
* [illegible] مدينة رحوفوت.

* تابعة إداريًا للمجلس الإقليمي ناحال شورق.

بني رام

* مستوطنة (موشف) تأسست عام (1949 م).
* عدد سكانها سنة (1998 م) (692) نسمة.
* قضاء مدينة رحوفوت.
* تابعة إداريًا للمجلس الإقليمي ناحال شورق.

جامزو

* مستوطنة (موشف) تأسست عام (1950 م).
* عدد سكانها (484) نسمة عام (1998 م).
* قضاء مدينة الرملة.
* تابعة إداريًا للمجلس الإقليمي حيبل موديعين.

زبديئيل

* مستوطنة (موشف) تأسست عام (1950 م).
* عدد سكانها (392) نسمة عام (1998 م).
* قضاء مدينة اشقلون قريبة من مدينة غزة.
* تابعة إداريًا للمجلس الإقليمي شيفر.

زنوح

* مستوطنة (موشف) تأسست عام (1950 م)
* عدد سكانها (391) نسمة عام (1998 م).
* قضاء مدينة القدس.
* تابعة إداريًا للمجلس الإقليمي مطيه يهودا.

تفرح

* مستوطنة (موشف) تأسست عام (1949 م).
* عدد سكانها (896) نسمة عام (1998 م).
* قضاء مدينة بئر السبع.
* تابعة إداريًا للمجلس الإقليمي كفار ملل.

أسفار

* مستوطنة جماهيرية (يشوف كهيلتي) تأسست عام (1983 م).
* عدد سكانها (368) نسمة عام (1998 م).
* قضاء مدينة الخليل.
* تابعة إداريًا للمجلس الإقليمي هار حفرون.

مفومو ديعين

* مستوطنة جماهيرية (يشوف كهيلتي) تأسست عام (1964).
* عدد سكانها (177) نسمة عام (1998 م) .
* قضاء مدينة الرملة (بجانب مدينة اللد).
* تابعة إداريًا للمجلس الإقليمي حيبل موديعين.

نحليئل

* مستوطنة جماهيرية (يشوف كهيلتي) تأسست سنة (1964).
* عدد سكانها (177) نسمة عام (1998 م).
* تابعة إداريًا للمجلس الإقليمي حيبل موديعين.

أسفار

* مستوطنة جماهيرية (يشوف كهيلتي) تأسست سنة (1983 م) نقطة عسكرية، وفي عام (1984 م) تمّ تحويلها إلى نقطة استيطانية، (10) كم شمال شرق مدينة الخليل.
* عدد سكانها (368) نسمة عام (1998 م).
* لواء مدينة الخليل.
* تابعة إداريًا للحركة الاستيطانية فوعالي أغودات يسرائيل، وتخضع إلى المجلس الإقليمي هار حفرون.

كومميوت

* مستوطنة عمالية على السهل الساحلي، أقيمت على مقربة من قرية حتّا الفلسطينية المدمرة، (31) كم شمال شرق مدينة غزة.
* غير تابعة إداريًا لأي حركة استيطانية.
* أقيمت المستوطنة سنة (1950 م) على يد عدد من الجنود المسرّحين الذين خدموا في سرية دينية في القوات العسكرية خدمت في حرب (48).
* عدد سكانها حوالي (230) نسمة عام (1998 م).

عمنوال

* مستوطنة مدينية، غير تابعة لأي حركة ولكن سكانها هم من الحريديم، تأسست سنة (1981 م)، (15) كم جنوب غرب مدينة نابلس.
* لواء طولكرم.
* مجلس محلي.

* عدد سكانها (3,290) نسمة عام (1998 م).
* تابعة إداريًا للمجلس الإقليمي شومرون.

بني براك

* مدينة أقيمت إلى جانب قرية الخيرية، (7,5) كم شرق مدينة يافا، اسم القرية السابق ابن برق ولكن غيَّر سكانها اسم القرية فجعلوه الخيرية للتفريق بينها وبين مستعمرة بني براك الصهيونية التي تمّ تأسيسها على بعد (6) كم شمالي القرية سنة (1924 م). تأسست المستعمرة سنى (1924 م) بمبادرة جماعة من اليهود الحريديم الحسيديم. تحولت المستعمرة إلى مدينة في عام (1949 م).
* عدد سكانها (134000) عام (2000 م).

معاليه عاموس

* مستوطنة تقع في منطقة بيت لحم على أراضي عرب الرشايدة وقرية كيسان على بعد (6) كم إلى الجنوب من قرية تقوع جنوب شرق مدينة بيت لحم.
* أطلق على المستوطنة في البداية اسم تقواع ب، ولكن بعد فترة قصيرة أطلق عليها الاسم الحالي.
* أقيمت المستوطنة بتاريخ (1981/1/28 م) وتحولت إلى مستوطنة دائمة بتاريخ (1981/3/8 م).
* تبلغ مساحتها أكثر من (11000) دونم.
* ازداد عدد سكانها من (20) مستوطنًا في عام (1985 م) إلى (120) مستوطنًا في عام (1986 م)، وإلى حوالي (5000) في مطلع سنة (1992 م)، ولكنه انخفض إلى (340) في عام (2000 م).

* مستوطنة تعاونية تابعة لحركة أمناه تعتمد في اقتصادها على الزراعة.
* تخضع إداريًا لمجلس غوش عتسيون الإقليمي.
* المثير بالأمر ان المستوطنة أقيمت بمبادرة من أوري زوهار وطلاب المعهد التعليمي ‹اش توراه› إلى جانب مجموعة من التائبين اليهود من الولايات المتحدة الذين تحولوا إلى حريديم، وقد حثّ الحاخام أوري زوهار الشاب آرييه درعي وزرجته يافا، بعد زواجهما بفترة قصيرة، ولد بتاريخ (2/17/ 1959 م) في المغرب، وتزوج في عام (1980 م)، على الانضمام إلى هذه المبادرة، وفعلاً انضموا وكانوا من اوائل المستوطنين. قبل ذلك كانوا قد اشتروا بيت لم يكن جاهزًا بعد في مستوطنة رموت في شمال القدس وسيكون جاهزًا بعد سنتين. ولكنهم بعد سنة من مكوثهم في المستوطنة تلقوا بيتهم في رموت وانتقلوا إليه.
* لقد شغل آرييه درعي منصبه الإداري الأول، ممثلاً عن مستوطنة معلييه عاموس في المجلس الإقليمي غوش عتسيون وقد عمل جهدًا كبيرًا لمصلحة هذه المستوطنة وتوسيعها.
* لقد كان جدل كبير وحاد جدًا في الشارع الحريدي حول مسألة استيطان حريديم في الضفة وغزة.
* حول موضوع قصة استيطان درعي وزوجه في المستوطنة، راجع المصدر التالي: آرييه نير: ‹آرييه درعي: هعلييا، همشبير، هكأيب/ آرييه درعي: الصعود، الأزمة، الألم›، تل أبيب: ‹يديعوت أحرونوت›، سفرييه حيمد، 1999، الفصل السادس، ص (85–99)›.

راموت (النبي صموئيل)

* أقيمت ضاحية سكنية داخل الحدود البلدية للقدس وضمن إطار ما يسمى القدس الكبرى سنة (1973 م). تقع على أراضي بيت أكسا وبيت حنينا شمال غرب القدس بين مستوطنتي سانهدريا ورمات اشكول.
* تصل مساحتها إلى حوالي (30) ألف دونم.
* ازداد عدد وحداتها السكنية من (1500) وحدة سكنية سنة (1980 م) إلى (8200) وحدة سكنية قائمة وحوالي (400) وحدة سكنية قيد الإنشاء وحوالي (800) وحدة سكنية قيد التخطيط في أواخر سنة (1990). ومن المقرر أن تضمن المستوطنة حوالي (9000) وحدة سكنية.
* ارتفع عدد سكانها من (1200) مستوطن سنة (1974 م) إلى (3000) مستوطن سنة (1980 م) إلى حوالي (30) ألف مستوطن ي أواخر سنة (1990).
* يسكن فيها (أوسكن فيها) آرييه درعي. هناك بعض البيوت الحريدية، وفي الآونة الأخيرة هناك ارتفاع بنسبتهم في هذه المستوطنة.

2/10) وثيقة الحفاظ على 'الوضع القائم'

وثيقة الحفاظ على 'الوضع القائم'

القدس، 19–6–1947

لحضرة: هستدروت أغودات يسرائيل العالمية

شارع بن يهودا

بناية سنسور

صندوق بريد 326

القدس

سادتي الأفاضل

علمت إدارة الوكالة من رئيسها بشأن مطلبكم بخصوص ضمان مسائل الأحوال الشخصية، والسبت، والتربية والتعليم، والكشروت (الحلال) في الدولة اليهودية لدى اقامتها في عهدنا.

وكما أعلمكم رئيس الإدارة، فإن إدارة الوكالة أوأي هيئة اخرى في البلاد، غير مخوّلة بإقرار مسبق لدستور الدولة اليهودية لدى تأسيسها. تحتاج إقامة الدولة إلى مصادقة الامم المتحدة، ومن غير الممكن بلوغ ذلك من دون ضمان حرية الضمير[1] في دولة لجميع مواطنيها، ولن يكون واضحًا أن المقصود ليس إقامة دولة ثيوقراطية. ففي الدولة اليهودية سيكون أيضًا مواطنون غير يهود، مسيحيون ومسلمون، وجلي بأن يكون ضروريًا ضمانًا مسبقًا للمساواة التامة في الحقوق لجميع المواطنين وانعدام الإكراه أوالتمييز في شؤون دينية أوفي شؤون اخرى.

سررنا لسماعنا أنكم تدركون أن لا سلطة لأي هيئة أن تقرر مسبقًا دستور الدولة، وسيكون للدولة الحرية في بعض المجالات بإقرار دستورها ونظامها وفقًا لإرادة مواطنيها.

إلى جانب ذلك، تثمن الإدارة مطالبكم، وهي تعي بان هذه الأمور لا تقلق أعضاء أغودات يسرائيل فقط، وانما [تقلق] أيضًا العديد من بين المؤمنين بدين إسرائيل المتواجدين في المعسكرات الصهيونية وخارج جميع الأحزاب، وهي تتعامل بتفهم كامل لمطالبكم بأن تعلمكم إدارة الوكالة بمواقفها هي حول المسائل التي تمّ عرضها من جانبكم، وعلى مدى استعدادها للعمل، حيث يصل تأثيرها وحسمها، من أجل تنفيذ مطالبكم المتعلقة بالاستفسارات المذكورة.

لقد خوّلت الوكالة الموقعون أدناه بصياغة موقفها بشأن الاستفسارات التي أشرتم اليها في المحادثة. ونحن نعلمكم فيما يلي بموقف إدارة الوكالة:

1) **السبت**: جليّ للعيان ان يوم الراحة القانوني في الدولة اليهودية سيكون يوم السبت، وواضح ان ذلك يأتي من خلال السماح للمسيحيين ولابناء الديانات الاخرى الراحة في يوم عيدهم الاسبوعي.

2) **الكشروت** (الحلال): يجب اتخاذ جميع وسائل الحيطة من اجل ضمان توفير الاكل الحلال في جميع المطابخ الحكومية التي تخدم اليهود.

3) **الأحوال الشخصية**: يعترف جميع أعضاء الإدارة بجدية المسألة وبصعوباتها الكبيرة، وستقوم جميع الاجهزة التي تمثلها الوكالة باتخاذ جميع التدابير الممكنة بهذا السياق لاشباع الحاجة العميقة للمؤمنين [اليهود]، وذلك لتفادي تصدع في [شعب] إسرائيل إلى شطرين لا قدّر الله.

4) **التربية والتعليم**: ضمان الاستقلالية الذاتية التامة لجميع التيارات في سلك التعليم (مع الاشارة إلى ان هذا النظام قائم في الهستدروت الصهيونية وفي كنيست إسرائيل[2] اليوم ايضًا) ولن يكون أي تعد من جانب السلطة على الوعي والضمير الدينيين عند أي جزء من [شعب] إسرائيل.

ستقر الدولة، بالطبع، حدّ أدنى من مواضيع تعلم الزامية كاللغة العبرية، والتاريخ، والعلوم وما شابه، وستراقب تنفيذ هذا الحدّ الأدنى، ولكنها ستمنح الحرية التامة لكل تيار بإدارة [شؤون] التربية والتعليم وفق وعيه وستمتنع عن أي تعد على المعتقد الديني.

باحترام

ممثلي إدارة الوكالة اليهودية

د بن غوريون

ي ل فيشمان*

ي غرينبويم**

هوامش الكتاب

المقدمة

1) Smooha, Sammy. “Class, Ethnic, and National Cleavages and Democracy in Israel,” In Larry Diamond and Ehud Sprinzak (eds.), Israeli Democracy under Stress, Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1993. for more inormation on this, see Peleg, Ilan. Begin’s Foreign Policy, 1977-1983: Israel’s Move to the Right, New York: Greenwood Press, 1987.
2) Ibid. see also Cohen, Erik (1989). “The Changing Legitimations of the State of Israel,” In Peter Medding (ed.), Israel: State and Society, 1948-1988, Studies in Contemporary Jewry, Vol. 5, New York: Oxford University Press, 1989; Elazar, Daniel. The Other Jews: The Sephardim Today, New York: Basic Books, 1989.)
3) Horowitz, Dan and Lissak, Moshe. Troubles in Utopia: The Overburdened Polity of Israel, New York: SUNY Press, 1989, cited in the Hebrew origin 1990, p. 99.
4) كمرلنغ، باروخ: الثابت والمتحوّل في المجتمع والثقافة الإسرائيلية. **قضايا إسرائيلية**، 2001/3، ص 5، 4–12.
5) راجع: إيلان بابيه: المجتمع الإسرائيلي بين ’ما بعد الصهيونية‘ و’الصهيونية الجديدة‘!. **قضايا إسرائيلية** (المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية – رام الله)، **عدد** 2001/2، ص 30–41. للتوسع حول ظاهرة

ما بعد الصهيونية ونقدها للصهيونية في إسرائيل، راجع، على سبيل المثال، مجموعة المقالات المنشورة في المرجع التالي: **قصر الأواني المهشمة: دراسات في نقد الصهيونية**، ترجمة وتقديم حسن خضر، رام الله: مدار – المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية، 2001.

6) راجع، شلوميت ليفي، حنه لفينسون وإلياهوكاتس: **إيمونوت، شميرات مسوريت وعريخيم شيل يهوديم بيسرائيل 2000> [عقائد والتقيد بالتقاليد والقيم لدى اليهود في إسرائيل 2000]**، مركز غوتمان والمركز الإسرائيلي للديموقراطية، مركز آبي حاي، القدس، 2002. وقد تمّ نشر ملخص لهذا البحث على النحوالتالي

(Shlomit Levy, Hanna Levinsohn and Elihu Katz, A Portrait of Israeli Jewry: Beliefs, Observances and Values among Israeli Jews 2000, By Guttman Center of The Israel Democracy Institute for the AVI CHAI Foundation, Jerusalem 2002).

7) يئير شيلغ: **هيهوديم هحدشيم: مباط عكشوي عل هحبره هدتيت بيسرائيل [اليهود الجدد: نظرة معاصرة على المجتمع المتدين في إسرائيل.** القدس: إصدار دار النشر "كيتر"، 2000، ص 17. صدرت مؤخرًا ترجمة عربية لهذا الكتاب في مركز (مدار) في رام الله – فلسطين، إلا أنني حصلت عليه بعد أن اتممت هذه الدراسة، لهذا فإنني استعنت بالمصدر العبري فقط. قارن هذه المعطيات مع معطيات أخرى مختلفة بشكل طفيف التي يخبرنا بها باحث آخر في المصدر التالي (Peres, Yochanan. "Religious Adherence and Political Attitudes", in Shlomo Deshen et al. (eds.), The Sociology of Religion in Israel: Israeli Judaism, New Brunswick and London: Transaction Publishers, 1995, pp. 87-106).

8) يئير شيلغ، المرجع السابق.

9) راجع: مومي دهان، **مرجع سابق**، الجزء الأول، ص 2، 7، قائمة رقم (1) ص 33، الجزء الثاني، ص 20؛ (Berman, Eli. Sect, Subsidy and Sacrifice: An Economist's View of Israeli Ultra-Orthodox Jews, Jerusalem: The Jerusalem Institute for Israel Studies, 1998).

10) See Beit-Hallahmi, Benjamin. "Judaism and the New Religions in Israel: 1970-1990," In: Jewishness and Judaism in Contemporary Israel, Z. Sobel and B. Beit-Hallahmi (eds.), Albany: State University of New York University, 1991, pp. 227-251; Zaidman-Dvir, N. and

Sharot, S. "The Response of Israeli Society to New Religious Movements: ISKCON and Teshuvah," Journal of the Scientific Study of Religion, vol. 31, 1992, pp. 279-295.

11) Aviad, Janet. "From Protest to Return: Contemporary Tshuva," Jerusalem Quarterly, no. 16, 1980, pp. 71-82; Beit-Hallahmi, Benjamin "Back to the Fold: The Return to Judaism," In: Jewishness and Judaism in Contemporary Israel, Z. Sobel and B. Beit-Hallahmi (eds.), Albany: State University of New York Press, 1991, pp. 153-173; Yogev, Abraham and El-Dor, J. "Attitudes and Tendencies Toward Return to Judaism Among Israeli Adolescents: Seekers or Drifters?", **Jewish Journal of Sociology**, vol. 29, 1987, pp. 5-17; Beit-Hallahmi, Benjamin. Despair and Deliverance: Private Salvation in Contemporary Israel, Albany: State University of New York Press, 1992.

12) مقتبس عند مومي دهان: هأوخلسيا هحريديت وهرشوت همقوميت [السكان الحريديم والسلطة المحلية] (جزآن). معهد القدس لدراسة إسرائيل، القدس، (1998/1999)، 7/1.

13) نتفق مع العديد من الباحثين الذين يعدّون الطوائف أوالفئات الدينية الحريدية في إسرائيل مجتمع، على الصعيد السوسيولوجي، له خصوصياته الاجتماعية الخاصة، وبهذا فانها ليست فقط مجموعة من الفئات أوالمجموعات الدينية وإنما يجمعها الطابع الاجتماعي. للتوسع حول هذه القضية راجع، على سبيل المثال لا الحصر، الأبحاث السوسيولوجية للباحث الإسرائيلي مناحيم فريدمان التي سنتوقف عندها باسهاب لاحقًا.

14) راجع، على سبيل المثال، المصادر التالية: وايتلام، كيث: **تلفيق إسرءيل التوراتية: طمس التاريخ الفلسطيني**. ترجمة ممدوح عدوان، دمشق: قدمس للنشر والتوزيع، 2000، وراجع أيضًا الأدبيات التي يأتي على ذكرها الباحث في مقدمته للطبعة العربية التي نشرت مؤخرًا؛ أدبيات إدوارد سعيد المختلفة، وخصوصًا كتابي ‹**الاستشراق**› و‹**الامبريالية والثقافة**›؛ Asad, Talal (ed.). Anthropology and the Colonial Encounter, (London: Ithaca, 1973).

1) الطوائف اليهودية في أوربة: السياق التاريخي والثقافي

1) إهود لوز: مكبيليم نفغاشيم: دات فلئومييوت بتنوعاه عتسيونيت بمزراح ايروبا برشيتاه (1882-1904)> [المتوازيان يلتقيان: دين وقومية في بداية

الحركة الصهيونية في شرق أوربة (1882–1904)]، تل أبيب: عام عوفد، 1985، القسم الأول، الفصل الأول، ص 23–51. ظهرت ترجمة إنغليزية لهذا المصدر (Luz, Ehud. Parallels Meet: Religion and Nationalism in Early Zionist Movement, 1882-1904, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1988).

2) تجدر الاشارة هنا إلى أن هذا التحوّل هوالمصدر لفكرة "الأصولية" في الفكر الإنساني الحديث والذي اخترق تيارات دينية يهودية وإسلامية عديدة. للتوسع حول هذا الموضوع، راجع: نبيه بشير: أوجه الشبه بين أفكار السيد قطب والأخوان المسلمين في مصر وأفكار الثورة البروتستانتية: بحث مقارن في الفلسفة السياسية. الجامعة العبرية في القدس، قسم العلوم السياسية، القدس، 1995 [بالعبرية] (بحث ستنشره قدمس للنشر والتوزيع قريبًا).

3) راجع، على سبيل المثال (Morris, Colin. The Discovery of the Individuality, 1050-1200, Toronto: University of Toronto Press, 1972; Trinkaus, Charles. In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought, Chicago, Ill: University of Chicago Press, 1970, vol. 1).

4) خطبة أوموعظة (sermon) رقم 169 للقديس أغسطين، كما اقتبسها أحد الباحثين في المصدر التالي (Brown, Peter. Religion and Society in the Age of Saint Augustine, London: Faber and Faber, 1972, p. 30).

5) مكيافيللي، نيقولو (1985): **الأمير**. تعريب: خيري حماد، تعقيب د فاروق سعد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 12، ص 190–191.

6) المرجع السابق، ص 193. للتوسع حول هذه الفكرة الثورية منذ مطلع العصر الحديث وآثارها ودورها في بناء العديد من مفاهيم الإنسان في الفكر الحداثي، راجع (Mandelbaum, Maurice. History, Man & Reason: A Study in Nineteenth Century Thought, Baltimore and London: The John Hopkins Press، 1971، pp. 139-269).

7) للتوسع حول هذا الموضوع، راجع، على سبيل المثال لا الحصر، الأدبيات التالية (Walzer, Michael. Revolution of Saints, Cambridge: Cambridge University Press, 1965; Allen, J. M. A History of Political

Thought in the Sixteenth Century, London: Papeback Press, 1967 [1928]).

مازال بحث ماكس فيبر يُعد أهم مصدر في هذا الموضوع، خصوصًا حول مصدر النزعة الفردانيّة في الثقافة الأوربية وتطوّر الفكر الرأسمالي، ويدعي الباحث بأن مصدر الفردانيّة والرأسمالية هي أفكار حركة الإصلاح الكنسية، وبأن أساسهما ديني صرف، ولربما أيضًا لاهوتي. راجع (Weber, Max. Protestant Ethic and the Spirit Capitalism, tr. Talcot Parsons, London: Allen and Unwin, 1930). معلوم لدينا ان مركز الانماء القومي (بيروت) قام بنقل الكتاب إلى العربية (بقلم السيد محمد على مقلد) في السنوات القليلة الماضية تحت عنوان ‹الاخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية› وذلك من خلال (مشروعٍ مطاع صفدي للينابيع).

8) وسنستعين بهذا المصطلح (تراث) لاحقًا كمصطلح مرادف لمصطلح تقليدي وتقاليد. فالإنسان الذي يتصرف وفق اعتبارات التراث هوإنسان (تقليدي/ traditional)، وذلك لأنه يقلّد التصرفات والسلوك ويخطوفي أعقاب المعايير الاجتماعية كما جاءت في التراث وإصراره على التمسك بهم. من الواضح أننا نبتعد هنا عن النظرة النقدية وقد ارتأينا ذلك لأننا لسنا بصدد النقد وإنما العرض والسرد، وعليه فلا نرى في هذه المرحلة مكانًا للحكم على أهداف ومكونات الأطرِ والأفكار الحداثية وحركة التنوير، ولكننا سنتوقف عند هذه المسألة لاحقًا.

9) للأسف هناك نقص واضح في الأدبيات التاريخية التي تكشف عن المحاولات التي صيغت في اتجاه التوفيق بين الفردانيّة والقومية، إلا أننا نشهد في العقدين الاخيرين جدل حاد بين المفكرين المنتمين إلى المدرسة (الفردانيّة/ individualism) وآخرين يطلق عليهم (communitarians)، والذين يدعون بأن فكرة الفردانيّة هي فكرة نظرية غير واقعية وبأن الفرد يستمد هويته من المجتمع أوالجماعة التي يعيش داخلها، ويطالبون بإعادة بناء الكيان الجمعي (community) لحلّ مشكلة الاغتراب التي تفتك بفئات كبيرة في المجتمعات الأوربية. للاطلاع على الأدبيات التي تناقش هذا الموضوع، راجع، على سبيل المثال، المقالات التي تمّ نشرها في الكتاب

التالي والتي تلخص هذا الجدل (Avineri, Shlomo and de-Shalit, Avner (eds.). Communitarianism and Individualism, Oxford: Oxford University Press, 1992). للاطلاع على الأدبيات النقدية وغير النقدية التي تناقش ظهور فكرة القومية في القارة الأوروبية الحديثة، راجع:
Gellner, Ernest. Nations and Nationalism, Oxford: B. Blackwell, 1983; Hobsbawm, Eric and Ranger, Terence (eds.). The Invention of Tradition, Cambridge: Cambridge University Press, 1983; Hobsnawm, Eric. Nations and Nationalism Since 1780, Cambridge: Cambridge University Press, 1990; Berger, Peter L. Berger, Brigitte and Keller, Hansfried. The Homeless Mind: Modernization and Consciousness, New York: Random House, 1973; Anderson, Benedict. Imagined Communities, London: Verso, 1991, 2nd edn.

10) تعدّ هذه الفكرة إحدى أسس التيار الوجودي في الفكر الغربي وقد صاغها **الفيلسوف جان بول سارتر** صياغة واضحة وعميقة في كتابه ‹الوجودية هي الإنسانية›، والذي جاء على صورة مقالة مطوّلة تشرح وتوضح أسس التيار الفكري الوجودي. إضافة إلى هذا المصدر، راجع أيضًا، على سبيل المثال، المقالة التالية (Sargent, Lyman Tower. "Human Nature and the Radical Vision", Nomos (Yearbook of the American Society for Political and Legal Philosophy) no. 17: Human Nature in Politics, J. Roland Pennock and John W. Chapman (eds.), New York: New York University Press, 1977, pp. 250-261).

11) عندما أُسأل أحيانًا، من قبل زملاء واساتذة ومثقفين عرب، عن موضوع أطروحة الدكتوراة التي أنوي تقديمها إلى الجامعة وأجيبهم بأنها تدور حول مفهوم (الإنسان الجديد) في الفكر الصهيوني، كنت أتنبه دومًا إلى علامات الاستغراب وعدم الفهم على وجوههم، وغالباً ما يسألونني: ماذا تقصد بمفهوم الإنسان الجديد؟. أعتقد بأن مصدر هذا التساؤل وعدم فهم هذا المصطلح هوعدم وجوده أصلاً في الثقافة العربية وربما أيضًا عدم وجوده في اللغة العربية كمصطلح ثقافي. راجع: نبيه بشير: بين الثابت والمتحوّل: التربية والتعليم وعلاقتهما بالمنظومة الدينية في مصر القديمة. **الكرمة** (مجلة تربوية تصدر عن كلية دافيد يلين في القدس)، 2002/3، ص 92–114.

12) ظهرت فكرة المواطنة للمرة الأولى في التاريخ المعروف لنا في سياق تطوّر وبناء النظام السياسي الإغريقي (في أثينا تحديدًا) في القرن السادس قبل الميلاد. أمّا على صعيد تأثير فكرة المواطنة الحديثة على مستقبل اليهود في

القارة الاروبية، راجع، على سبيل المثال، راجع: يعقوب كاتس: ‹**هيتسئاه من هغيتو› [الخروج من الغيتو]**، تل أبيب: عام عوفيد، سفريات أوفقيم، 1985، الفصل الثاني عشر. وقد ترجم هذا الكتاب عن اللغة الإنغليزية إلى
Katz, Jacob. Out of the Ghetto: The Social Background of Jewish Emancipation, 1770-1870, Cambridge, Mass.: Harvard University Press,1973; Eisenstadt, S. N. Jewish Civilization: The Jewish Experience in a Comparative Perspective, Albany, NY.: State University of New York Press, 1992, pp. 93-95; Hertzberg, A. The French Enlightenment and the Jews, New York, 1968.

13) هناك أدبيات عديدة تبحث في موضوع التطوّر التاريخي لفكرة المواطنة في الدول الأوربية في العصر الحديث، راجع على سبيل المثال الأدبيات التالية
(Merrick, Jeffery. "Subjects and Citizens in the Remonstrances of the Parliament of Paris in the Eighteenth Century", Journal of the History of Ideas, vol. 51, no 3 (July-September 1990), pp. 453-460; Palmer, R. R. "Man and Citizen: Applications of Individualism in the French Revolution" in Milton Konvitz and Arthur Murray (eds.), Essays in Political Theory Presented to George H. Sabine, Ithaca, NY.: Cornell University Press, 1948, pp. 130-52)

14) هذا تبسيط بالغ لفكرة المواطنة الحديثة، وبالطبع هناك عدة اتجاهات وافكار "قومية" منها العضوية أوالرومانسية والليبرالية والفاشية واخرى عديدة وتختلف كل عن الاخرى حول مسألة حدود الذاتيّة الفردية وحدود الذاتيّة الكلية في الدولة الحديثة، ولن نستطيع من خلال هذه الدراسة الخوض في هذا الموضوع لانه خارج عن سياق حديثنا وموضوع بحثنا الرئيسي..

15) مذكور في المصدر التالي (Sacks, Jonathan. Traditional Alternatives: Orthodoxy and the Future of the Jewish People, Hertfodshire: Jew's College Pub., 1989, p. 29). راجع أيضًا: مجموعة نقاشات الجمعية الفرنسية العمومية للسنوات (1789-1791 م)، والتي تمّ ترجمتها للعبرية ونشرها في المصدر التالي: ‹**همهفخاه هتسرفتيت فهيهوديم› [الثورة الفرنسية واليهود]**، ترجمة وتحرير وتقديم الباحثة ميخال غيرتس، القدس: بياليك، 1989، راجع مقدمة الكتاب المهمة والغنية بالمعلومات حول سياق هذه النقاشات، ص 9-66. للتوسع حول هذا الموضوع باللغة الإنغليزية، راجع أيضًا المصادر التالية:
(Hunt, L. Politics, Culture, and Class in the French Revolution, Berkeley 1986; Szajkowski, Z. Jews and the French Revolutions of 1789, 1830, 1848, New York: Ktav, 1970)

16) راجع الفصل الثاني.

17) ‹همهفخاه هتسرفتيت فهيهوديم› [الثورة الفرنسية واليهود]، ترجمة وتحرير وتقديم الباحثة ميخال غيرتس، مصدر سابق، المقدمة.

18) المصدر السابق، ص 14-15.

19) المصدر السابق، ص 36.

20) يسرائيل برطال: ‹**غلوت بآرتس› [شتات في البلاد]**، القدس: المكتبة الصهيونية، 1995، ص 162.

21) المصدر السابق.

22) ذكرت الحادثة في المصدر التالي: يعقوب كاتس: ‹**هيتسئاه من هغيتو› [الخروج من الغيتو]**، **مصدر سابق**، ص 191-192.

23) يعقوب روزنهايم: ‹**يعقوب روزنهايم: كتافيم› [يعقوب روزنهايم/ مجموعة مؤلفاته]**، القدس: منظمة أغودات يسرائيل العالمية، 1970، 98/1 -99 (مقتبس أيضًا في المصدر التالي: صبري جريس: **تاريخ الصهيونية**. القدس: إصدار شخصي للمؤلف، 1987، الجزء الأول، ص 215).

24) إهود لوز، **مصدر سابق**، الفصل الأول.

25) هنالك اختلافات بسيطة بين تاريخ تطوّر هذه العملية في غرب وشرق أوربة، ولكن العمود الفقري لكليهما متشابه جدًا، ولن نتوقف عند هذه الاختلافات في هذه الدراسة، ونود التركيز على النقاط الأساس والجوهر المشتركة بينهما.

26) عاموس فونقنشطين: الخمول كاحدى سمات يهود الشتات: ما بين الأسطورة والواقع، في مجموعة مقالاته: **تدميت فتوداعاه هيسطوريت بيهدوت فبسبيبتاه هتربوتيت> [صورة ذهنية ووعي تاريخي في اليهودية وفي محيطها الثقافي]**، تل أبيب: عام عوفيد، (1991)، ص 242، 232-242.

27) راجع، على سبيل المثال، قاسم عبده قاسم: **ماهية الحروب الصليبية**. الكويت، سلسلة عالم المعرفة، 1990/149؛ بنـي كول: فلسطين في كتابات العالم الغربي اللاتيني في القرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد. عند هادية دجاني - شكيل وبرهان الدجاني (محرران): **الصراع الاسلامي**

- **الفرنجي على فلسطين في القرون الوسطى**. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، (1994) ط1، ص 97-146.

28) المصدر السابق، ص 98-99.

29) Fulcher of Chartres, Hisoria Hierosolymitana, Heinrich Hagenmeyer (ed.), Heidelberg: C. Winter, (1913), trans. Frances Rita Ryan, in: A History of the Expedition to Jerusalem, 1095-1127, Harold S. Fink (ed.), New York: W.W. Norton & Co., 1973, p. 136.
(مقتبس عند بني كول، المصدر السابق، ص 101)

30) مقتبس عند بني كول، المصدر السابق، ص 101.

31) أشار الباحث حنا قسيس إلى مثل هذا الاعتقاد، إلا أنه، وللأسف الشديد، لم يرتكز إدعاءه هذا إلى أساس بحثي متين. راجع مقالته: فلسطين كما وصفها الرّحالة في العصور الوسطى. عند هادية دجاني - شكيل وبرهان الدجاني (محرران): **الصراع الاسلامي - الفرنجي على فلسطين في القرون الوسطى**. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، (1994)[1]، ص 78-96.

32) راجع (Voegelin, Eric. Order and History, 5 vols., Baton Rouge, LA.: Louisiana State University Press, 1956-1987; Franz, Michael "Gnosticism and Spiritual Disorder in The Ecumenic Age", The Political Science Reviewer, vol. 27, 1998, pp. 17-43)؛ يسرائيل كولات: صهيونية ومشيحانية، تسفي بريس (محرر)، <**مشيحيوت فاسكتولوجيه**> [**مشيحانية وآخروية: مجموعة مقالات**]، القدس: مركز زلمان شزار، 1984، ص 419-431؛ شموئيل ناح إيزينشطادط: هل أعادت فعلاً الصهيونية اليهود إلى التاريخ؟؛ شموئيل ناح إيزينشطادط وموشي ليساك (محرران): **هصيونوت فهحزراه لهيسطورياه: هعرخاه محداش** [**الصهيونية والعودة إلى التاريخ: تقويم جديد**]، القدس: منشورات يد يتسحاق بن تسفي، (1999)، ص 9-29.

33) شموئيل ناح إيزينشطادط، **مصدر سابق**، ص 17.

34) يسرائيل كولات، **المصدر السابق**، ص 420-421.

35) Shimoni, Gideon. The Zionist Ideology, Hanover and London: Brandeis University Press, 1995, ch. 2.

36) راجع، على سبيل المثال، المصادر التالية:

(Verete, Mayir. "The Restoration of the Jews in English Protestant Thought, 1790-1840," Middle Eastern Studies, vol. 8, no. 1, 1972, pp. 4-50 (Reprinted in Rose, Norma (ed.), From Palmerston to Balfour: Collected Essays of Mayir Verete, London: Frank Cass, 1992, pp. 78-140); Sharif, Regina. "Non-Jewish Zionism: Its Roots and Origins in England in Relation to British Imperialism, 1600-1919," A. W. Kayyali (ed.), Zionism, Imperialism and Zionism, London: Croom Helm, 1979, pp. 56-70; item, "Christians For Zion, 1600-1919", Journal of Palestine Studies, vol. 5, no. 3-4 (Spring/Summer 1976), pp. 123-141; Matar, Nabil I. "Protestantism, Palestine, and Partisan Scholarship", Journal of Palestine Studies, vol. 18, no. 4 (Summer 1989), pp. 52-70.)

يعرض لنا الباحث نبيل مطر وجهة نظر مختلفة ومعارضة لطرح هذه المصادر، ويدعي بأن الحركات البروتستانتية بمجملها لا ترى باستيطان اليهود في فلسطين أي أهمية دينية، إلا أن هذا الادعاء لا ينفي حقيقة وجود فئات معينة دفعت بالمشروع الصهيوني إلى الامام وخدمت أهدافه وذلك من منطلقات دينية صرفة تقوم على تأويلات إنجيلية وتوراتية معينة.

37) Kark, Ruth. "Millenarism and Agricultural Settlement in the Holly Land in the Nineteenth Century," Journal of Historical Geography, vol. 9, no. 1, 1983, pp. 47-62.

38) راجع، على سبيل المثال، يسرائيل برطال، **مرجع سابق**، ص 211؛

(Ettinger, Shmuel and Bartal, Israel. "The First Aliyah: Ideological Roots and Practical Accomplishments," in: Jehuda Reinhartz and Anita Shapira (eds.), Essential Papers on Zionism, New York and London: New York University Press, 1996, pp. 63-93; Halpern, Ben. The Idea of Jewish State, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2nd ed., 1969, pp. 251-61; Kobler, Franz. The Vision Was There, London: Published for **the** World Jewish Congress, British Section, 1956, pp. 47-75)

حول الزيادة الملاحظة في أهمية فلسطين الدينية والسياسية في وعي الأوربيين، من وجهة نظر صهيونية، راجع:

(Ben-Arieh, Y. Palestine in the Nineteenth Century: Its Rediscovery, Jerusalem, 1970 (Hebew); Ish-Shalom, M. Christian Travelers to Palestine, Tel-Aviv, 1966, pp. 408-833 (Hebrew))

39) مقتبس عند (Regina Sharif)، **مرجع سابق**، ص 61 بالاعتماد على الاقتباس المذكور في المصدر التالي:

(Cohen, Israel (ed.). The Zionist Movement, New York: Zionist Organization of America, 1946, p. 51)

40) (Regina Sharif)، **مرجع سابق**، ص 61.

41) المصدر السابق.

42) راجع، على سبيل المثال (Russell, Bertrand. History of Western Philosophy, London: George Allen and Unwin Ltd., 1946, pp. 701-710).

43) راجع: ميل، جون ستيوارت: **الحرية**. ترجمة طه السباعي، القاهرة: مطبعة الشعب، (1922)، ص 34–37؛ فوكوياما، فرانسيس: **نهاية التاريخ وخاتم البشر**. ترجمة حسين أحمد أمين، القاهرة: مركز الاهرام للترجمة والنشر، (1993)، ص 167–169. حول مكانة "أرض إسرائيل" في الفكر الديني اليهودي الحديث وتفسير عدم هجرتهم اليها، راجع مجموعة المقالات المنشورة في المصدر التالي: أبراهام ربيتسكي: <**إيرتس يسرائيل بهغوت هيهوديت بعيت هحدشاه**> [**أرض إسرائيل في الفكر اليهودي في العصر الحديث**]، القدس: معهد يتسحاق بن تسفي، (1998).

2) حفريات عرقية في التكوين: اليهودية – بين الدين والعِرق

1) لقد توخيت هنا الالتزام بالاقتراح الذي تقدم به الأستاذ د. زياد منى بأن يتم ترجمة لقب «يسرائيل»، كما يظهر في التوراة، إلى العربية بواسطة التعبير «إسرءيل» وليس «إسرائيل» وذلك لتفادى البلبلة التي يمكن للقارئ أن يقع بها. ففي حين نقول «إسرائيل» نقصد الدولة المعاصرة، وعندما نستعين بالتعبير «إسرءيل» فإننا نبغي تلك الجماعة العرقية القديمة التي أطلق عليها اسم «بني إسرءيل» قديمًا.

2) لم يتطرق غالبية الباحثين والمؤرخين الإسرائيليين إلى هذه المسألة على نحو وافٍ، وإنما اكتفوا بطرح تأويلات غير شافية بالتأكيد، كما يعلمنا الباحث والمؤرخ الإسرائيلي يغئال عيلام في مؤلفه الأخير الذي أثار عدة ردود فعل حادة في المجتمع الحريدي خصوصًا وفي المجتمع الإسرائيلي عمومًا وداخل أقبية الأكاديمية الإسرائيلية على حد سواء. راجع، يغئال عيلام: كيتس هيهدوت: أومات هدات فهمملاخاه [نهاية اليهودية: أمة الدين والمملكة]. تل أبيب: سفري حيمد، يديعوت أحرونوت، (2000 م)، وراجع، بشكل خاص، الصفحات التالية: 58–60، 255. حول المسألة ذاتها، راجع أيضًا، المصدر التالي: نتان روطنشطرييخ: همحشافاه هيهوديت بعيت هحدشاه [الفكر اليهودي في العصر الحديث]. مجلدان، تل أبيب: عام عوفيد، (1951 م)، المجلد الأول، ص 259–280. راجع

كذلك موشي زئيف صولا: لمهوتاه شل هيهدوت [حول ماهية اليهودية]. القدس، إصدار "كريات سيفر" م ض، ص 42. يدعي المسيري، بالاعتماد على أبحاث مختلفة، بأنه فقط مع ظهور كتب الرؤى (الأبوكاليبس) في القرن الثاني قبل الميلاد (وتحديدًا حوالي سنة 175) بدأت عندها اليهودية التحوّل إلى ديانة توحيدية، عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود، اليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد. ثمانية مجلدات، القاهرة وبيروت: دار الشروق، (1999 م)، المجلد الثامن، ص 60. إذن ومن الأرجح الاعتقاد بأن هذا التحوّل جاء في أعقاب التأثير البالغ للفلسفة اليونانية، وخصوصًا فلسفة أفلاطون وأرسطو، على ما تتضمنه من فكرة التوحيد والشمولية، على الديانة اليهودية، وبأن التأثير البالغ هونتاج المجمع الفلسفي الذي كان في ذلك الوقت في الإسكندرية، والذي ضمّ العديد من رجال الدين اليهود.

3) للتوسع حول هذا الموضوع، راجع (Shalom, M. Paul. et al. "Creation and Cosmogony: In The Bible," Encyclopaedia Judaica, vol. 5, pp. 1059-1065, Jerusalem).

4) راجع المعجم المفهرس الجديد للعهد القديم: كونكوردنسية هداشا، لابن شوشان< القدس: كريات سيفر م ض، طبعة منقحة، (1988 م)، ص 1207. وقد جاء في سفر هوشع وصف ليعقوب الذي «في البطن قبض بعقب أخيه، وبقوته سرا (تغلب على) إلوهيم، سرا مع الملاك وغَلَبَ. بكى واسترحمه . . والرّبّ إله الجنود يهوه اسمه» (سفر هوشع 12: 3–5).

5) شكر إبرام (اسم إبراهيم قبل أن يغير له «يهوه» اسمه، كما جاء في التكوين 17: 5) ربّه بالعبارة التالية: «بروخ إيل عليون»، أي «مبارك إيل العلي»، وشكرت هاجر ربها الذي وهبها إسماعيل بالعبارة التالية: «أنت إيل رُئي»، أي «أنت إيل مبصرٌ». أما بعد أن تجلّى الرب لإبراهيم حين افتدى إسحاق، أطلق إبراهيم على مكان الافتداء اسم «يهوه يرأه»، أي «يهوه يبصر» (التكوين 22: 14)، وذلك مع أننا نقرأ في مكان آخر شيئًا مغايرًا حين خاطب «يهوه» موسى ودفع به ليذهب ليقنع بني إسرءيل: «ثم قال الله لموسى: أنا يهوه. وأنا ظهرت لإبراهيم وإسحاق ويعقوب وبأنّي الإله القادر

على كل شيء. وأما باسمي يهوه فلم أُعْرف عندهم . . واتخذكم لي شعبًا وأكون لكم إلهًا. (الخروج 6: 2−7).

6) يلخص لنا الباحث والمؤرخ إفرايم أورباخ تفسيرات الحاخامات اليهود لهذه الحادثة فيقول أن كلمة إلوهيم في هذا السياق جاءت لتشير إلى ملاك الذي أرسله الرّبّ يهوه، وأنه ليس يهوه ذاته (راجع إفرايم أورباخ: حزال: فركييه أمونوت وديعوت [حكمائنا: فصول في إيمانهم وآرائهم]). القدس: ماغنيس، الطبعة الثانية، (1986 م)، ص 149−151. وأضاف الباحث إن عدد من المفسرين اليهود قال إن معنى كلمة يسرا−إيل هو: الرجل الذي رأى الرّبّ، وذلك باعتمادهم على تفسير كلمة <يسر> مرادفًا لكلمة <يشر> أي: نظر، أوأمعن النظر: أمّا كلمة إيل فهي مرادف لكلمة إلى، وبهذا فان كلمة يسرائيل تعني: نظر إلى، أوأمعن النظر إلى، ولكن جاء هذا التفسير برأي العديد من الباحثين ليطمس المعنى الآخر الذي توقفنا عنده سابقًا.

7) التثنية (32: 12). لقد رأى المترجم أن يترجم التعبير العبري <إيل نوكري> إلى: إله أجنبي، ولكن التنبيه هنا إلى أن كلمة <نوكري> في اللغة التوراتية تعني الغريب الذي جاء إلى منطقة معينة تسكنها شعوب وقبائل ليسوا بشعبه أوقبيلته هو، وبأن إقامته هذه هي إقامة زمنية وغير ثابتة، بعكس كلمة <غر> الذي جاء للإقامة بشكل دائم بين مثل هذه الشعوب والقبائل.

8) للاطلاع على تاريخ تطور مفهوم الدين المقتصر على شعب أوفئة إثنية أومرتبة اجتماعية، وخصوصًا بما يتعلق بتعريف الدين اليهودي، راجع:
(Ludwig, M. Theodore. "Monotheism," Encyclopedia of Religion, Mircea Eliade (ed.), New York: MacMillian Pub., 1987, vol. 10, pp. 68-76).

9) انظر على سبيل المثال التكوين (6: 2 و4).

10) حول موضوع محدودية قوة وقدرة الملائكة في الديانة اليهودية، راجع على سبيل المثال، إفراييم أورباخ، مصدر سابق، ص 115−160.

11) مذكور عند (Shalom, M. Paul et al)، مصدر سابق، ص 1063.

12) التكوين (4: 25–26). ترجمة الفقرة: حينئذٍ ابتُدِئت الدعوة باسم يهوه، تعود للكاتب (نبيه بشير). من المهم هنا أن نذكر أنه هناك مصطلحان مركزيان في اللغة التوراتية يطلقان على بني البشر: بني آدام، أي: بني آدم، والاخر هو: بني إنوش، والكلمة المرادفة للإنسانية في اللغة التوراتية هي: إنوشوت. كما علينا أن نذكر بأن استعمال الاسم بني آدم يأتي في سياق حيادي، لا يحمل أي صفات إيجابية أوسلبية؛ أما الاسم بني إنوش وإنوشوت، واستعملاتهما المختلفة انما يأتيان للدلالة على ذوات الفضيلة أوالخصال الحميدة وللإشارة إلى هذا السياق الإيجابي. زد على ذلك الحقيقة الدينية بأنه إلى جانب ذرّية إنوش كانت هناك ذرّية قابيل أوقايين، الذي قتل أخاه هابيل.

13) تجدر الإشارة هنا إلى أن استعمالنا تعبير "عرق" هنا إنما نقصد به المفهوم القديم وليس الحديث، حيث يختلف الأول عن الأخير من حيث الطابع العلمي. فان مفهوم عرق في الحضارات لم يتوخ الإشارة إلى الطابع العلمي للمفهوم، وانما هومفهوم آخر لتعبير ذرية. أما عرق بالمعجم الحديث فقد تحوّل إلى مفهوم علمي يتوخى الإشارة إلى البعد العلمي (بيولوجي أوآخر).

14) راجع حول هذا التفسير كتاب إفرايم أورباخ، مصدر سابق، ص 470.

15) راجع عرضًا موجزًا لأهم المؤرخين اليهود الذين تجاهلوا وحاولوا طمس هذه المسألة في بحث يغئال عيلام، مصدر سابق، الفصل الأول.

16) جاء في أحد الكتب الدراسية المخصصة للصف الأول الابتدائي التابع للمدارس والمعاهد الدراسية الحريدية (الأرثوذكسية اليهودية) تفسير لحقيقة كون الدين اليهودي حكرًا على الشعب اليهودي وحده: توجّه الربّ تبارك اسمه إلى بني إسماعيل وسألهم: هل تريدون استلام التوراة؟، فأجابوه: ماذا جاء فيها؟، فأجابهم: لا تسرق. أجابوه: إننا لا نستطيع استلام التوراة، صعب علينا ألاّ نسرق. وهكذا دار الربّ تبارك اسمه على جميع الأمم، ولكن أي منها لم يوافق على استلام التوراة. وعندما توجه إلى بني

إسرءيل أجابوه في الحال: نطيع ونسمع. م فنيناه: دبار بعتو- مبادئ القراءة للصف الأول الابتدائي، معهد تلت، 1999، مقتبس في المصدر التالي (Yovel, Amos. Arabs and Palestinians in Israeli Textbooks, Tel-Aviv: CMIP - Center for Monitoring the Impact of Peace, September 2000, p. 132, http://www.edume.org.

17) يغئال عيلام، مصدر سابق، ص 47. راجع، أفراييم أورباخ: حزال: فركي أمونوت وديعوت [الحكماء: فصول في إيمانهم وآرائهم]. القدس: ماغنيس، الطبعة الثانية، 1971، 466-480.

18) سفر نشيد الأناشيد (2: 7؛ 3: 5؛ 8: 4). حول تفسيرات مختلفة لهذه الفقرات كيفما ظهرت في التراث الديني اليهودي راجع التلمود البابلي، فصل <كتوبوت>، لوحة رقم 111، صفحة رقم 1. راجع مكانة وأهمية (الشهادات الثلاث) في المصادر التالية: أبيعيزر رابيتسكي: ملحق: ألاّ يهاجروا جماعات - حول تأثير (الشهادات الثلاث) في تاريخ إسرائيل، في كتابه: هكيتس همغوليه فمديناة يسرائيل [النهاية المتجليّة ودولة إسرائيل]. مصدر سابق، ص 277-305. يحاور الباحث العديد من الباحثين الإسرائيليين الذين لم يولوا أهمية لهذه الشهادات، ويعرفنا الباحث على الأدبيات الدينية التي تطرقت لهذه المسألة ويذكرها في هامش رقم (9 في صفحة 380). كذلك راجع مردخاي برويير: النقاش حول الثلاث شهادات في الأجيال الأخيرة، في كتابه: جؤولاه ومديناه [خلاص ودولة]. القدس، وزارة التربية والتعليم، شعبة الثقافة التوراتية، (1979، ص 49-57)؛ يوسيف سلمون: معارضة الحريديم للصهيونية في فترة هرتسل، في مجموعة مقالات للكاتب: دات فتصيونوت: عيموتيم ريشونيم [دين وصهيونية: مواجهات أولية]. القدس: المكتبة الصهيونية، (1990، ص 309-339).

19) لقد ارتأيت هنا الإبقاء على الكلمة التوراتية (كما يتم لفظها، لأن الالتزام بتحريك الكلمة يضطرنا إلى كتابتها بالعربية كما يتم لفظها). للتوسع حول المصادر والدلالات اللغوية والطقوسية للقب (مسيح)،

راجع زياد منى: تلفيق صورة الآخر في التلمود/ يسوع المسيح والعرب والمسيحيين والأميين. بيروت: شركة قدمس للنشر والتوزيع، 2002.

20) التلمود البابلي، مصدر سابق.

21) للاطلاع على الأدبيات التي تعالج هذه المسألة، راجع: مردخاي برويير، المصدر السابق، وانظر أيضًا قائمة المصادر الفقهية التفسيرية التي تتوقف عند تفسير هذه الفقرة الواردة في هوامش المقالة؛ أبيعيزر رابيتسكي، المصدر السابق.

22) يهودا القلعي: مشجع التعذيب، <كتفيه هراب يهودا القلعي> [المجموعة الكاملة لكتابات يهودا القلعي]. مجلدان، القدس: مركز الحاخام كوك، [1904] 1944، ص 453.

23) راجع، سبينوزا: رسالة في اللاّهوت والسياسة. ترجمة: حسن حنفي ومراجعة فؤاد زكريا، بيروت: دار الطليعة، ط 4، 1997، راجع خصوصًا الفصل الثالث الذي يعالج هذه المسألة بالذات. وقد ظهرت رسالة سبينوزا (Benedicti De Spinoza) بالأصل في اللغة اللاتينية تحت العنوان التالي (Tractatus Theologico-Politicus).

24) راجع، عبد الوهاب المسيري: إشكالية الحلولية اليهودية. مصدر سابق، المجلد الخامس، خصوصًا ص 30-32.

25) راجع على وجه الخصوص التثنية، حيث تذكر دومًا عبارة «يهوه إله إسرائيل» ولم يذكر الاسم (يهوه) من دون التشديد على كونه إله إسرائيل. أحد العيوب المركزية في الترجمة العربية للعهد القديم تبرز بشكل ساطع في كونها لا تميز كلمة الرّبّ من كلمة يهوه. أما سبب عدم نطق اليهود بكلمة يهوه فهوالتحريم الصريح للنطق بها كما جاء العهد القديم: لا تنطق باسم يهوه إلهك باطلاً، لأن يهوه لا يُبرِئُ مَن نَطَقَ باسْمِهِ باطلاً (الخروج 20: 7؛ التثنية 5: 11).

26) علينا الإشارة هنا إلى أن فكرة التوحيد كانت معروفة في الحضارات القديمة ولكنها كانت مرفوضة ولم تستطع الانتشار بين الشعوب. مثال

على ذلك، جاء أمينحوتيب الرابع، المعروف باسم أخناتون (الذي حكم مصر بين عامي (1353–1336 ق م)، خلافاً لبعض المؤرخين الذين يعتقدون بأنه حكم في الفترة (1379–1362 ق م)، قرنًا ونيّفًا قبل ظهور موسى وعبادة بني إسرءيل يهوه بفكرة التوحيد في مصر القديمة، ولكنها ما لبثت أن اندثرت ورفضت بتاتًا رغم محاولاته لفرضها على المصريين. راجع، حول هذا الموضوع، هورنونج، إريك: ديانة مصر الفرعونية: الوحدانية والتعدد. ترجمة محمود ماهر طه ومصطفى أبوالخير، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1995.

27) حول قصص وأساطير الخلق في الحضارات القديمة، راجع فراس السوّاح: مغامرة العقل الأولى: دراسة في الأسطورة – سورية وبلاد الرافدين. دمشق: دار علاء الدين، 1988 (الطبعة العاشرة).

28) عبد الوهاب المسيري: إشكالية الوحدة اليهودية والنفوذ اليهودي، في موسوعة اليهود، اليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد. ثمانية مجلدات، القاهرة وبيروت: دار الشروق، 1999، 21/2.

29) ورد هذا الاقتباس في ميخائيل هرسيغور وموريس سترون: إسرءيل / فلسطين: الواقع ما وراء الأساطير. ترجمة: سلمان مصالحة، رام الله: منشورات مشاعل للصحافة والنشر، 2000، ص 21. وللاطلاع على مفهوم الدين المقتصر على شعب أوفئة إثنية أومرتبة اجتماعية، وخصوصًا بما يتعلق بتعريف الدين اليهودي، راجع (Theodore M. Ludwig)، مرجع سابق.

30) برهان غليون: نقد السياسة: الدين والدولة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية 1993، ص 48–49. من الواضح أن الكاتب لم يقرأ التوراة أولم ينتبه إلى تلك الدلالات التي تقوّض "عالمية" أوكونية التوراة وتوحيدها. وسنتوقف لاحقًا عند بعض من الاقتباسات، والتي لا تغفل عن السياقات المختلفة التي قيل كلٌ منها، خصوصًا وإنني أقرأه بلغته الأصلية، وليس بالترجمة العربية، التي باعتقادي هي غير دقيقة، وأحيانًا كثيرة، خاطئة وتشوه المعنى وتسقط معان أخرى على النصّ الأصلي.

31) راجع، على سبيل المثال، المصدر التالي الذي يكشف لنا بعين ثاقبة هذه الفرضية في الفلسفة الحديثة أوفي روح الحداثة (Manent, Pierre. The City of Man, trans. Marc A. LePain, Princeton, NJ: Princeton Univercity Press, 1998).

32) حول مكانة ودور (التاريخ المقدس) في الفكر الأوربي، راجع المصدر التالي (Voegelin, Eric. Order and History, LA: Baton Rouge, 1956).

33) سنهدرين (44أ). للتعمق في هذا الموضوع، راجع، م ز صولا: لمهوتاه شل هيهدوت [حول ماهيّة اليهودية]. القدس: إصدار "كريات سيفر" م ض، ص 20–23.

34) Cohen, Shaye J. D. The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties, Berkeley: University of California Press, 1999, ch. 4: "From Ethnos to Ethno-religion", pp. 109-139.

35) للاطلاع على موقف الشريعة اليهودية وموقف المفسرين ورجال الدين اليهود في العهود القديمة والحاضرة، راجع، على سبيل المثال، المحاضرات التي تمّ القاؤها في عدد من المؤتمرات الدينية القطرية المنعقدة في (مؤسسة الحاخام كوك) في القدس القديمة والمنشورة في إحدى مجلات المؤسسة بعنوان: توراه شباعل فيه (توراة شفوية)، 1971/13 و1988/29، وقد اشترك في هذه المؤتمرات عدد كبير وذوومكانة رفيعة في المؤسسة الحاخامية اليهودية في القرن العشرين.

36) راجع، على سبيل المثال لا الحصر، إفرايم أورباخ، مصدر سابق، ص 480–494.

37) للاستفاضة في موضوع مفهوم <غر> في التوارة وتحوّلاته، راجع، على سبيل المثال (Rosenbloom, J. R. Conversion to Judaism: From the Biblical Period to the Present, Cincinnati, Ohio: Hebrew Union College, 1978, pp. 19-20).

38) استنادًا لما جاء في العهد القديم، التثنية (23: 4–9).

39) الموسوعة العبرية، مادة <غر>، المجلد الحادي عشر من طبعة سفريات فوعليم، تل أبيب، 1988، ص 172–186. الاقتباس المذكور من قبلُ أخذته من صفحة 172. راجع أيضًا، إفرايم أورباخ، مصدر سابق، ص 480–494.

40) لا شك في أن هذا المفهوم كان منسجمًا مع مفاهيم العالم القديم، ولكن اليهودية كشفت عن اشكاليته، خصوصًا بعد ظهور المسيحية التي لا شك أنها كفرت في هذا المفهوم وبهذا فإنها قد قضت عليه جزئيًا، لأن اليهودية وشعوب أخرى قد استمرت في حمله إلى يومنا هذا. وبهذا فإنه يمكننا الجزم من خلال هذا المنظار بأن اليهودية مرتكزة على مفاهيم، مثل القداسة والشعب والدينٍ والألوهية، إلى العالم القديم ولم تتغير كليًا وإنما جزئيًا كما سنرى لاحقًا.

41) لا يعتمد فقط أولئك الحاخامات الذين يشجعون فكرة تهجير الفلسطينيين من ديارهم على الفكرة القائمة على التفسير التلمودي لهذه الفقرة المذكورة من قبل، وإنما يعتمد عليها غالبية الحاخامات و"المسالمين" منهم. كذلك اعتمد على هذه الفقرة الحاخام عوفاديا يوسيف في فتواه المشهورة، والتي خوّلت حكومة إسرائيل "التنازل" عن قسم من أراضي إسرائيل مقابل سلام مع الدول العربية، بأن فريضة «عدم السماح للاغيار الإقامة المؤقتة في أرض إسرائيل» (فريضة <التحنام>، والتي وردت التثنية (7: 2)، وترجمها المترجم للعربية بمعناها الحرفي وليس الاصطلاحي «لا تشفق عليهم»، إلا أن هناك إجماعًا بين الحاخامات حول تفسيرها المذكور من قبلُ خلافًا لترجمتها الحرفية والأخذ بالمعنى الاصطلاحي وليس الحرفي، وذلك اعتمادًا على المصدر اللغوي لكلمة <تحنام> والتي تعود إلى الفعل <حنه> بمعنى توقف أونَزَلَ، وليس من فعل <حنن> بمعنى عفا عن أورَحِمَ. حول مكانة هذه الفريضة، راجع محاضرة الحاخام يتسحاق فرانقيل: لا تقطع لهم عهدًا ولا تحنام، توراه شباعال فيه، 1975/16، ص 59–68، إضافة إلى محاضرات وفتوى الحاخام عوفاديا يوسيف التي توقفنا عندها باسهاب في الفصل الأخير.

42) الموسوعة العبرية، مادة <غر>، مصدر سابق، ص 172، راجع أيضًا الإشارات والمصادر العديدة التي يشير اليها الكاتب، المذكرة هناك.

43) الموسوعة العبرية، مادة <غر>، مصدر سابق، ص 173.

44) الموسوعة العبرية، مادة <غر>، مصدر سابق، ص 173–174؛ عبد الوهاب المسيري، مصدر سابق، المجلد الثامن، ص 58. راجع أيضًا العهد

القديم، سفر عزرا (4: 1–2، 9: 10)؛ سفر نحميا (9: 2، 10: 31، 13: 1–8)؛ وسفر زكريا (8: 23).

45) مذكور عند عبد الوهاب المسيري، مصدر سابق، المجلد الثامن، ص 61. ويذكر لنا أحد الباحثين أن نسبة اليهود في الإمبراطورية الرومانية قبل ظهور عيسى بن مريم هي حوالي 7٪–10٪.

46) إنجيل متى (23: 15).

47) راجع، على سبيل المثال، تلخيص موقف الشريعة اليهودية وآراء الحاخامات والمفسرين في العصر القديم والوسيط في محاضرة الحاخام عوفاديا يوسيف: مشاكل التهوّد في عصرنا، <توراه شباعال فيه>، 13/ 1971، ص 21–32؛ الحاخام مردخاي فوجلمان: ابن أبانا إبراهيم، <توراه شباعال فيه>، 1971/13، ص 59–53؛ كذلك راجع المصادر التي سنذكرها لاحقًا.

48) الحاخام مردخاي فوجلمان، المصدر السابق.

49) الموسوعة العبرية، مادة <غر>، مصدر سابق، ص 184.

50) مذكور لدى الموسوعة العبرية، مادة <غر>، مصدر سابق، ص 185. للتوسع في موضوع نظرة الحاخامات ورجال الدين اليهود على مرّ العصور للدعوه وللتهوّد، راجع: تسفي بن يتسحاق زوهر: غيور فزهوت يهوديت [تهويد والهوية اليهودية]، القدس: مركاز بياليك، (1995 م)؛

(Lidd, Ramirez and Enrique, Jose. Alterity and Identity in Israel: The [Gar] in the Old Testement, Barlin: W. DE Gruyter, 1999; Cohen, Shaye J. D. The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties Uncertainties, Berkeley: University of California Press, 1999; Braude, W. G. Jewish Proselyting in the First Five Centuries, 1940; Bamberger, B. Jacob. Proselytism in the Talmudic Period, New York: Ktab Pub. House, 1968 [1930]،)

51) راجع، على سبيل المثال لا الحصر، سفر اللاويين (11: 44–45) القائل: إني أنا يهوه فتتقدسون وتكونون قدّيسين، لأني أنا قدّوس . . إني أنا يهوه الذي أصعدكم من أرض مصر ليكون لكم إلهًا. فتكونون قدّيسين لأني أنا قدّوس. وفي السفر ذاته (19: 1–2) القول: قال يهوه لموسى: قل لكل جماعة بني إسرءيل: تكونون قدّسين لأني قدّوس يهوه إلهكم. وقيل

في الخروج (19: 6): وأنتم تكونون لي مملكة كهنة وأمّة مقدّسة. وفي التثنية (26: 18-19): وواعدك يهوه اليوم أن تكون له شعبًا خاصًا، كما قال لك، وتحفظ جميع وصاياه، وأن يجعلك مستعليًا على جميع القبائل التي عملها في الثناء والاسم والبهاء، وأن تكون شعبًا مقدّسًا ليهوه إلهك، كما قال. وفي السفر ذاته، (28: 9)، قيل: يقيمك يهوه لنفسه شعبًا مقدسًا كما حلف لك، إذا حفظت وصايا يهوه إلهك وسلكت في طرقه. للتوسع حول هذا الموضوع، راجع، م. ز. صولا: لمهوتاه شل هيهدوت [حول ماهيّة اليهودية]، مصدر سابق، 20-47.

52) يطلق عبد الوهاب المسيري على هذا الاعتقاد "الحلوليّة الكمّونية"، والتي تشير إلى المعنى المذكور آنفًا.

53) مقتبس في المصدر التالي: يعقوب باكير: مشنتوشل دافيد بن غوريون [فكر دافيد بن غوريون]، (1958)، ص 53، 57؛ مقتبس أيضًا لدى م ز صولا، مصدر سابق، ص 35. كما هي الحال في اللغة التوراتية ومعجم اللغة الصهيونية برمتهم، فان للكلمة الدينية <حزون>، التي تم ترجمتها إلى رؤية، دلالات دينية باطنية عميقة تقصد النبوءة أوالأوطوبيا الدينية. لعل عدم اعتماد بن غوريون على مقولة التوراة بأن اليهود هم أبناء الرّبّ (أويهوه) وليسوا فقط أبناء ملائكة نابع من تخوفه بأن مثل هذه التعابير من شأنها أن تثير نزعات معادية لليهودية ولليهود، واكتفى بكونه وكون شعبه «أبناء ملائكة» فقط!. إن أحد المفاهيم التي يكررها اليهود فيما بينهم، وكاتب هذه السطور يعيش ويدرس في وسطهم وغالبًا ما يعتقد البعض أنه يهودي، فيتفوهون أمامي بتعابير مثل كون الشعب اليهودي هو<عام سجوله> أي: شعب أخصّ أو: شعب الفضيلة (People of Virtue)، ولا أعني هنا أشخاصًا متدينين فقط وإنّما علمانيون رضعوا العلمانية من أثداء أمهاتهم. للأسف الشديد لم أعثر على مصطلح ملائم في اللغة العربية للتعبير عن فحوى ودلالات هذا المفهوم الدينية والعلمانية، وقد استعمل علماء ومفكروا العالم العربي والمسلمين مصطلح (الفضيلة) وهي ترجمة المصطلح اليوناني أريثيه

(Arete) وهي صيغة الجمع للمصطلح اليوناني أريث وتعني تلك الخصال الإنسانية النبيلة. راجع، حول هذا الموضوع: أنجلوشيكوني: أفلاطون والفضيلة. ترجمة منير سغبيني، بيروت: دار الجيل، (1986 م). ولكن الترجمة الإنغليزية قريبة جدًا إلى هذا المفهوم، لأنه يجمع بين سياقه الديني والعلماني معاً، كما جاء في كتب الاصلاحيين البروتستانتيين والفلاسفة اليونانيين وفي العصر الحديث. للتوسع حول استخدام تعبير (الشعب المختار) في خطاب الحركة الصهيونية، راجع، شموئيل ألموج: التطبيع و"إنارة الشعوب" راعايون هبحيراه، شموئيل ألموج وميخائيل هيد (محرران). القدس: مركز زلمان شزار لتاريخ إسرائيل، (1991 م)، ص 287-298.

54) Aronson, Shlomo. The Politics and Strategy of Nuclear Weapons in the Middle East: An Israeli Perspective, Albany، N.Y.: State University of New York Press, 1992.

55) شلوموأفينيري، مرجع سابق، ص 170-175. حول شرح لرؤية هس اليهود عرقًا وأساسه الفكري، راجع: أديب ديمتري: نفي العقل. قبرص: مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، (1993 م)، ص 106-133.

56) مقتبس عند شلوموأفينيري: موشي هس: بين سوتسياليزم لتسيونوت [موشي هس: بين اشتراكية وصهيونية]. تل أبيب: سفريات أوفاكيم، عام عوفيد، (1986 م)، ص 174.

57) مقتبس عند يغئال عيلام، مصدر سابق، ص 48.

58) يجب الإشارة هنا إلى أن الكلمة التوراتية <غوييم> صيغة الجمع لكلمة <غوي>، لم يعن بها في التوراة فقط الشعوب غير اليهود أوالأغيار، كما نفهمها اليوم، وإنما كانت كلمة مرادفة لكلمة <عميم>، أي: شعوب. حول هذه المسألة وحول الاستخدامات والدلالات المستعملة لكلمة <غوي> و<غوييم>، راجع، على سبيل المثال، كيفية الاستعانة بهذه الكلمة للإشارة أيضًا لبني إسرءيل في التوراة في الخروج (19: 6): وأنتم تكونون لي مملكة كهنة وأمّة [غوي] مقدسة . .. يعتقد المفكر صولا، المختص في الفكر الديني، بأن هذا الاختلاف في الاستعمال بكلمة

<غوي> وكلمة <عام> للإشارة لليهود، جاء ليشير إلى أن جوهر الاختلاف نابع من استعمال كلمة <غوي>، للإشارة إلى التعبير القومي للمجموعة، للانتماء البيولوجي (العرقي)، أما كلمة <عام> فقد جاءت للإشارة إلى العلاقة الروحانية التاريخية. لذلك، يواصل الكاتب: فإنه قبل نزول التوراة تمّ تسميتنا <غوي كدوش> (غوي مقدّس)، أمّا بعد إنزال التوراة فقد أطلق علينا <عام كدوش> (شعب مقدّس). بمعنى آخر فإنه قبل نزول التوراة كان يربطنا الرابط البيولوجي القومي فقط، ولكن بعد إنزال التوراة علينا فقد أصبحنا شعبًا بسبب إضافة العلاقة الروحية الدينية (صولا، مصدر سابق، ص 42).

(59) راجع، على سبيل المثال، قصة زواج إسحاق بن إبراهيم، حين طلب الأخير قبل مماته من خادمه ألاّ يأخذ زوجة لإسحاق من بنات الكنعانيين «الذين أنا ساكن بينهم»، «بل إلى أرضي والى عشيرتي [مدينة ناحور في بلاد آرام النهرين حيث أهله] تذهب وتأخذ زوجة لابني إسحاق» (التكوين 24: 3-4). وفعلاً تزوج إسحاق من رِفقَة بنت بتوئيل بن ناحور أخ إبراهيم. كذلك الأمر بالنسبة إلى قصَة زواج يعقوب بن إسحاق، ولسان مخاطبة إسحاق لابنه وحثّه على عدم الإقدام على الزواج من أي فتاة من بنات كنعان والسعي إلى الزواج من إحدى بنات خاله المقيمين في بلاد آرام، كيفما يشير التكوين (28: 1-2): فدعا إسحاق يعقوب وباركه، وأوصاه وقال له: لا تأخذ زوجة من بنات كنعان، قم إلى فدّان آرام إلى بيت بتوئيل أبي أمك وخذ لنفسك زوجة من هناك من بنات لابَان أخي أمك.

(60) استمرت هذه التشبيهات في أوربة حتى القرن الثامن عشر، وما تزال مهيمنة في أوساط معينة. أمّا في سياق الحضارات الشرقية، وعلى وجه الخصوص في العالم العربي، فما زالت، وللأسف، مهيمنة على غالبية الأشخاص، ما يعزز الجبريّة بين البشر، ويعزز من الأشعرية في أنماط التفكير والسلوك، وخصوصًا بمفهومها التربوي، ومازالت مثل هذه التشبيهات مهيمنة في اللغة العربية المعاصرة وفي قسط كبير من الخيال الفني والأدبي العربي المعاصر.

61) في حالة وعد إلوهيم لإبراهيم، انظر التكوين (17: 7–9). أمّا في حالة إسحاق فإننا نقرأ: فقال إلوهيم بل سارة امرأتك تلد لك ابنًا وتدعواسمه إسحاق. وأقيم عهدي معه عهدًا أبديًا لنسله من بعده. وأما إسماعيل فقد سمعت لك فيه. ها أنا أباركه وأثمره كثيرًا جدًا. اثني عشر رئيسًا يلد، وأجعله أمة كبيرة، ولكن عهدي أقيمه مع إسحاق الذي تلده لك سارة في هذا الوقت من السنة الآتية (التكوين، 17: 19–21).

62) اسم الحاخام بالعربية هوأبوالحسن يهودا اللاوي (1075؟ – 1140 م)، والاسم الأصلي لمؤلفه هو‹كتاب الردّ والدليل في نصرة الدين الذليل› أو‹كتاب الحجة والدليل في نصرة الدين الذليل›، اختار أن يكتبه بأحرف عبرية وكلمات عربية حتى لا يستطيع أشخاص من غير اليهود قراءته.

63) ذكرت القصة كاملةً في التكوين 34.

64) وردت هذه الجملة في التوراة في معرض حديث ملاك الربّ مع هاجر، زوجة إبراهيم (الخليل)، عندما هربت من مذلة سارة (زوجة إبراهيم الخليل الأولى)، وأخبرها الملاك بأن نبع من الماء سيخرج من باطن الأرض في مكان تواجدها ليروي عطش طفلها إسماعيل، «لأن الربّ قد سمع لمذلتك» (التكوين 16: 11–12) (واسم إسماعيل بلغة التوراة هي <يشمعآيل>، وهي كلمة مركبة من كلمتين: يشماع إيل، وتعني: يسمع الربّ، كما جاء في التوراة). راجع: مدراش ربا (التكوين، مدراش "اذهب اذهب (ليخ ليخ)"، رواية رقم 45، عبارة رقم 9). إن الترجمات المذكورة جميعها هي للكاتب.

65) المصدر السابق.

66) أما تفسير هذه الحادثة، كما تقدّم، فتظهر في العديد من كتابات الحاخامات على أنها إشارة صريحة من الربّ بأن سلالة إسماعيل هم «متوحشون» لأنهم من نسل «وحش» وبريّ (وصحراوي) بحكم الإرادة الإلهية. راجع، شاحار إيلان: «ليس هناك حيوان شرير أكثر من العرب». هأرتس، 23–3–1993.

67) شاحار إيلان، المصدر السابق.

68) الحاخام شاؤول يسرئيلي: هربنوت فهمدينا [الحاخامية والدولة] (مجموعة مقالات وخطابات ومخطوطات حول موضوع الحاخامية في فلسطين والصهيونية الدينية ودولة إسرائيل وأرض إسرائيل). القدس: أبراهام كوهن – أرز دار نشر، (2001)، ص 336.

69) الحاخام شاؤول يسرئيلي، المصدر السابق، 366.

70) الحاخام شاؤول يسرئيلي، المصدر السابق، 366–367.

3) الظاهرة الحريدية:

مكانتها وتطور تياراتها المختلفة في العصر الحديث

1) يظن المسيري بأن مصطلح (أرثوذكس)، والذي جاء للإشارة إلى هؤلاء اليهود المتمسكين بالشريعة وبالفروض الدينية، قد ظهر «لأول مرة في المجلات الألمانية في عام 1795»، إلا أننا وجدنا إشارات تسبق ذلك. لقد اتخذت الجمعية الوطنية العامة في فرنسا قرارًا بتاريخ (1791/9/27 م) يتلخص في منح مساواة كاملة بين جميع المواطنين وبني البشر، وقد كان على المواطنين تأدية يمين الولاء للدولة، الأمر الذي رفضته غالبية القيادة اليهودية في فرنسا. وقد جاء في إحدى مراسلات لقائد الطائفة الأشكنازية اليهودية في فرنسا، ويطلق عليه اسم بار إيزاق بار (Berr Isaac Berr)، ما يلي: حقًا فإن تأدية يمين الولاء يمس بامتيازات سابقة، ولكن ذلك لا يمنح شرعية معارضة أبناء ديننا الأرثوذكسيين المغالين جدًا على ذلك (مقتبس في المصدر التالي: همهفخاه هتسرفتيت فهيهوديم [الثورة الفرنسية واليهود]، ترجمة وتحرير وتقديم الباحثة ميخال غيرتس، مصدر سابق، ص 36). راجع: المسيري، عبد الوهاب: الفرق الدينية اليهودية، موسوعة اليهود، اليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد. ثمانية مجلدات، القاهرة وبيروت: دار الشروق، 1999، 384/5؛ كاتس، يعقوب: الأرثوذكسية رد فعل للخروج من الجيتووللحركة الإصلاحية، ههلاخاه بمتسور [شريعة تحت حصار]، القدس: ماغنس، 1992، ص 9.

2) سفر إشعيا 66: 5.

3) جاء هذا التفسير في كتاب للحاخام شلومويتسحاقي (1040–1105 م) فرنسا، أو"راشي" كما يتمّ اختصار الاسم دومًا، والذي يعدّ من أكثر المفسرين المعتمدين للتوراة)، وقد ذُكر في المصدر التالي: مناحيم فريدمان: <هحفراه هحريديت> [المجتمع الحريدي]. القدس: مركز أورشليم لدراسة إسرائيل، 1991، ص 9.

4) See Heilman, Samuel C. and Friedman, Menachem. "Religious Fundamentalism and Religious Jews: The Case of the Haredim," in: M. E. Marty and R. S. Appleby (eds.), Fundamentalism Observed, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991, pp. 197-263.

5) اتسمت اليهودية منذ نشأتها بتعدد تياراتها وظهور الانقسامات داخلها، إلا أن العصور الوسطى اتسمت بهيمنة اليهودية الحاخامية التي حافظت على وحدة متخيلة بين جميع الفئات والتيارات اليهودية وبهذا فإنها طمست الفروقات الداخلية بين تياراتها ومدارسها أومذاهبها المختلفة. حول التيارات الدينية والانقسامات الداخلية في اليهودية القديمة، راجع، على سبيل المثال، صلاح الزّرو، مصدر سابق، الفصل الثاني. لقد قاد تيار يهودي أطلق عليه تيار الفريسيين (فروشيم بالعبرية) الطوائف والتيارات اليهودية منذ خراب الهيكل الثاني (70 م) وحتى نهاية العصور الوسطى. وقد ثار يسوع ابن مريم ضد هذا التيار تحديدًا واتهم قاداته بأنهم عصابة من الكذبة والمزورين للتعاليم التوراتية "الأصيلة". امتاز هذا التيار بانغلاقه ومغالته في واجب تأدية الشعائر وتشدده على النواحي الظاهرية الطقوسية أوالمهرجانية الأخرى وتجاهله النواحي الداخلية والإيمانية الباطنية. ويعتقد عدد من الباحثين بأن هذا التيار هوذاته التيار الأم للأرثوذكسية اليهودية. إلا أنه علينا أن نشير هنا إلى أن هذا الادعاء محق جزئيًا وعلى نحوسطحي فقط، وندعي بدلاً من ذلك بأن سمات ومميزات الأرثوذكسية (أوالحريدية) اليهودية هي نتاج تصادم اليهودية الحاخامية مع الحداثة والتحديث، مع النقاط المشتركة التي يمكن لمسها على صعيد هذين التيارين. الاستاذين صلاح الزّرووكامل سعيفان

يتبنيان مثل هذا الاعتقاد الخاطئ وغير الدقيق. راجع: صلاح الزّرو، مصدر سابق، ص 82؛ كامل سعيفان: اليهود تاريخاً وعقيدة. القاهرة: دار الهلال، ص 207-208.

6) للتوسع حول هذا الموضوع، راجع: المسيري، عبد الوهاب: تواريخ الجماعات اليهودية في بلدان العالم الغربي، <موسوعة اليهود، اليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد>. مصدر سابق، 4/288-294.

7) راجع، على سبيل المثال لا الحصر: إهود لوز، مصدر سابق، ص 35-51.

8) العدد (9: 23). وقد أمر الرّب بني إسرءيل ألا يقيموا بين الشعوب الأخرى خوفاً من تحوّل بني إسرءيل عن عبادة ربهم (يهوه) كما جاء في الخروج (34: 12-16).

9) الخروج (23: 33).

10) فيصنعون لي مقدسًا لأسكن في وسطهم (الخروج 25: 8).

11) Funkenstein, Amos. "Zionism, Science and History," in his Perceptions of Jewish History, Berkeley, Los Angeles and Oxford: University of California Press, 1993, pp. 338-350.

12) ذكرت الحادثة في مقالة الباحث يعقوب كاتس: الأرثوذكسية رد فعل للخروج من الجيتوولحركة الإصلاح. مصدر سابق، ص 397-398.

13) نقصد هنا بكلمة "تقليدي" أسلوب الحياة الذي يقوم على النظر إلى الماضي كأنه قيمة إيجابية يجب التصرف بموجبها لأنها تراث أجداد وآباء، وتنبع "إيجابيتها أو"صحتها" في الدرجة الأولى من كونها تراث الآباء والأجداد. وهنا يتجلى "التقليد"، تقليد ذلك التراث، في التصرفات والسلوك وفي أسلوب التفكير. ويستخدم الإسرائيليون هذا المصطلح غالبًا للإشارة إلى اليهود الذين هاجروا من البلاد العربية والشرقية إلى فلسطين، ويطلقون عليهم "اليهود الشرقيون"، "أبناء الطوائف الشرقية" وما إلى ذلك من تسميات. ولكن المثير للانتباه أنهم يطلقون عليهم "تقليديين" وكأنهم لا يمكن أن يكونوا "علمانيين" أو"متدينين" أو"حريديم" أو"صهاينة متدينين"، وأحيانًا يطلقون ذات التسمية أيضًا على المنتمين إلى حركة شاس بالحريديم، ولكن غالبًا

ينعتوهم بأنهم "تقليديين" على الرغم من ملبسهم الحريدي الأشكنازي وتعلمهم في المدارس المتأثرة جدًا من التفسيرات الأشكنازية. نظرة عميقة لهذه التفرقة الاسمية تكشف لنا فهم دقيق للاختلافات بين هاتين الجماعتين السكانيتين: الحريديم والتقليديين، فالإنسان اليهودي، في اعتقادهم، الذي جاء من البلاد العربية لم يمر في الأزمة الحديثة، التحديث والأفكار التنويرية، لهذا فقد بقي "تقليدي"، بل قلّ وباختصار بإنه إنسان "مسطّح". أمّا الإنسان اليهودي الذي هاجر إلى فلسطين من أوربة فإنه إنسان "مركّب"، يتوجب عليه الاختيار من بين عدة إمكانيات وأساليب للحياة: علماني حريدي، صهيوني متدين، <حبدنك>، <حسيدي> <ليطواني> وما إلى ذلك. للاطلاع على الخلفية التاريخية والأكاديمية العنصرية لهذا الموضوع، راجع البحث التالي: نبيه بشير: اليهود الشرقيون وحركة شاس: بين الإثنية والدين. نابلس: مؤسسة البحوث والدراسات الفلسطينية، حزيران 1998 (راجع خصوصًا الفصل الثاني). للاطلاع على الخلفية النظرية لهذا الموضوع وتحديدًا فيما يخص اليهود الشرقيين في إسرائيل، راجع أيضًا: (Katz, Jacob. "Traditional Jewish Society and Modern Society," in: Shlomo Deshem and Walter P. Zenner (eds.), Jews among Muslims: Communities in the Pre-colonial Middle East, London: Macmillan Press, 1996, pp. 25-34).

14) يعقوب روزنهايم، مصدر سابق، ص 98-99؛ مقتبس أيضًا عند صبري جريس: تاريخ الصهيونية. مصدر سابق، ص 215.

15) راجع على سبيل المثال الأبحاث المنشورة في المصدر التالي والذي يعد أحد أضخم الأعمال الأكاديمية المخصصة لهذه المسألة والذي أشرف عليه وأصدره طاقم من جامعة شيكاغوفي الولايات المتحدة الأمريكية قبل عقد من الزمن: (Marty, M. E. and R. Scott Appleby (eds.), Fundamentalism Observed, 4 vols., Chicago: Chicago University Press, 1991-94). وللاطلاع على تفسير دقيق لظاهرة "التطرف أوالصرامة" الدينية بين اليهود في العصر الحديث، راجع المصدر الفذ التالي: مناحيم فريدمان: نموذج "السوق" والتطرف الديني، عند مناحيم

كهانا (محرر) <بجبلي مسورت وتموراه> [في خضم الآم التراث والتغير: مجموعة مقالات لاحياء ذكرى آريه لنج]. رحوبوت: كيفونيم، 1990، ص 91-112.

16) Berger, Peter. "A Market Model for the Analysis of Ecumenicity," Social Research، (Spring 1963), pp. 77-93; Berger, Peter. The Social Reality of Religion, London: Faber, 1969.

17) المصدر السابق، ص 94-95.

18) المصدر السابق، ص 101.

19) المصدر السابق، ص 105.

20) (See Bellah, N.R. "New Religious Consciousness and the Crisis in Modernity," in C.Y. Glock and R.N. Bellah (eds.), The New Religious Consciousness, Berkeley: University of California Press, 1976; Peterson, L. Change and the Subject of History, London: Routledg, 1991, pp. 2-4). أما الاقتباس المنسوب لمارغريت ثاتشر فقد جاء في معرض مقابلة معها نشرت في مجلة (Women's Own) في العدد الصادر في تشرين الأول من سنة (1987 م) (مقتبس عند كيث وايتلام، مصدر سابق، ص 54).

21) للاطلاع على الأمثلة العديدة في هذه القضية، راجع: مناحيم فريدمان، مصدر سابق، ص 105-110.

22) راجع، على سبيل المثال (Katz, Jacob. "Orthodoxy in Historical Perspective," Studies in Contemporary Jewry, Peter Medding (ed.), Bloomington: Indiana University Press, 1986, vol. 2, pp. 3-17)؛ موشي ساميت: الأرثوذكسية، <كيفونيم>، 1987/36)، ص 99-114؛ مناحيم فريدمان، المصدر السابق.

23) راجع: يعقوب كاتس: ملحق: خطوط في سيرة حياة حتام سوفر <هلاخاه فقبالاه> [الشريعة والتصوّف]، (مجموعة مقالات للكاتب)، القدس: ماغنس، (1984) ص 353-386؛ أبيعيزر رابيتسكي: <جديد في التوراة؟ حول الأرثوذكسية والحداثة <حيروت عل هلوحوت> [حرية على الألواح]، (مجموعة مقالات للكاتب)، تل أبيب: عام عوفيد، (1999 م)، ص 161-177.

24) راجع، على سبيل المثال المصادر التالية التي تدعم هذا الادعاء: غرشون باقون: تقليد ونفي: أغودات يسرائيل والحركة الصهيونية (1912–1939)؛ شموئيل ناح إيزينشطادط وموشي ليساك (محرران): <هتسيونوت فهحزراه لهيسطورياه: هعرخاه محداش> [الصهيونية والعودة إلى التاريخ: تقويم من جديد]. القدس: إصدار يد يتسحاق بن تسفي، 1999، ص 438–446؛

(Bacon, Gershon. The Politics of Tradition: Agudat Israel in Poland, 1916-1939, Jerusalem: Magnes, 1996; Bacon, Gershon. "The Politics of Tradition: Agudat Israel in Polish Politics, 1916-1939," in: Studies in Contemporary Jewry, vol. 2, Peter Y. Medding (ed.), Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1986, pp. 144-163; M. K. Silber, "The Emergence of Ultra-Orthodoxy," J. Wetheimer (ed.), The Uses of Traditions, Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1972, pp. 23-84) إضافة إلى هذه المصادر سنذكر في الهوامش القادمة العديد منها.

25) أهود لوز، مصدر سابق، ص 31؛ مناحيم فريدمان: نموذج "السوق" والتطرف الديني. مصدر سابق، ص 91–112.

26) المصدر السابق، ص 35.

27) راجع أيضًا تلخيص الباحث عبد الوهاب المسيري، مصدر سابق، المجلد الخامس، ص 352–356.

28) يعقوب تسور: الأرثوذكسية اليهودية في ألمانيا ونظرتها للصهيونية. شموئيل ألموج وآخرون (محررون): تسيونوت فدات [صهيونية ودين]. القدس: مركز زلمان شزار لتاريخ إسرائيل، (1994 م)، ص 127–140، 127.

29) راجع حول هذا مقالة يعقوب تسور، المصدر السابق.

30) من بين الباحثين اللامعين الذين توقفوا عند التصنيفات العرقية للبشرية نذكر الباحث السويدي كارولوس ليناوس (Carolus Linnaeus 1707-1778)، والذي قسّم البشرية إلى أربعة أصناف ومدّ كل منها بمميزات بيولوجية وأخرى خلقية. ويعدّ كتابه (منهجية الطبيعة/ Systema Naturae) أول كتاب "علمي" يبحث في العرقية بوصفها مفهومًا علميًا. نذكر أيضًا الطبيب الإنغليزي، المقيم في فرنسا، إدواردس (W.F. Edwards)، والذي نشر كتابه في عام (1829 م) كان له أثر بالغ في تعزيز أواصر البحث

العرقي للبشرية تحت عنوان ‹حول الخصائص الفيزيولوجية للأعراق البشرية من خلال علاقتهم بالتاريخ›. إحدى أهم التجديدات التي أتى بها هذا الباحث هومفهوم "العرق التاريخي" وقد قصد من وراءه أن هناك أعراق صافية لا تختلط منذ أقدم الأزمنة بالأعراق الأخرى. وقد بلغ هذا البحث العلمي أوجه عند الدبلوماسي الفرنسي أرثور ده جوبينو (Arthur Comte de Gobineau 1816-1882)، والذي نشر كتابًا في الأعوام (1853–1855 م) تحت عنوان ‹كتاب حول عدم تساوي الأعراق البشرية›.

31) تناول الكاتب هذه المسألة في مكان آخر، راجع يعقوب تسور: هأورثوذوكسية هيهوديت بغرمانيا فيحساه لهتأرغنوت يهوديت ولتسيونوت (1896–1911) [الأرثوذكسية اليهودية في ألمانيا وتوجهها للتنظيم اليهودي وللصهيونية]. أطروحة لنيل شهادة دكتور في الفلسفة، جامعة تل أبيب، تل أبيب، (1982 م).

32) يعقوب تسور، المصدر السابق، خصوصًا ص 343–355.

33) كما هومقتبس عند يعقوب تسور، المصدر السابق، ص 135.

34) عبد الوهاب المسيري: اليهودية الأرثوذكسية، في: موسوعة اليهود، اليهودية والصهيونية، مصدر سابق، 386/5.

36) يوسيف فوند، مصدر سابق، ص 32–33.

37) كما هومقتبس عند يعقوب تسور، مصدر سابق، ص 135.

38) غرشون باقون: تقليد ونفي: أغودات يسرائيل والحركة الصهيونية (1912–1939)، مصدر سابق، ص 441–442.

39) مقتبس في المصدر السابق، ص 136.

40) المصدر السابق.

41) المصدر السابق، ص 138.

42) المصدر السابق، ص 139.

43) إرميا، 2: 7–8.

44) عبد الوهاب المسيري: موسوعة . .، مصدر سابق، 138/6. هناك أدبيات عديدة توقفت عند الحركات الأصولية المسيحية منذ عصر الإصلاح المسيحي وعلاقتها بفلسطين وبِ"إعادة اليهود إلى أرض إسرائيل" لتحقيق الرؤى والتأويلات المسيحية ولعودة المسيح المنتظر. راجع، على سبيل المثال (Verete, Mayir. "The Idea of the Restoration of the Jews in English Protestant Thought", Middle Eastern Studies vol. 8, no. 1 (1972), pp. 4-50 (Reprinted in Norman Rose (ed.) , From Palmerston to Balfour: Collected Essays of Mayir Verete, London: Frank Cass, 1992, pp. 78-140; Ragina Sharif, "Non-Jewish Zionism: Its Roots and Origins in England in Relation to British Imperialism, 1600-1919", in A. W. Kayyali (ed.) , Zionism, Imperialism and Racism, London: Croom Helm, 1979, pp. 56-70). للاطلاع على مكانة التيار "الألفي" وتجديداته وللتوقف عند أفكاره، راجع (Talmon, Yanina. "Millenarism", International Encyclopedia of the Social Sciences, David L. Sills (ed.), London, 1968, vol. 10, pp. 349-362).

45) قاسم عبده قاسم: ماهيّة الحروب الصليبية، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، (1990)، ص 16.

46) مقتبس من قاسم عبده قاسم، مصدر سابق، ص 111.

47) المصدر السابق، ص 37.

48) المصدر السابق، ص 69، وانظر المراجع التي يشير إليها الباحث.

49) المصدر السابق، يشير إلى العديد من هذه الأدبيات التاريخية والبحثية حول هذه القضية.

50) راجع (See Don-Yehiya, Eliezer. "Political Religion in a New State: Ben-Gurion's Mamlachtiyut" in Ilan S. Troen and Noach Lukas (eds.), Israel's First Decade of Independence، Albany: State University of New York Press, 1995, pp. 171-192)، ونبيه بشير: دين ودولة في فكر بن غوريون. بحث غير منشور.

51) للتوسع في هذا الموضوع، راجع: يتسحاق الفاسي: هحسيدوت فشيبات تسيون [الحسيدية والعودة إلى صهيون]. تل أبيب: ‹سفريات معاريف›، 1986؛ ومقالة الباحث أبيعيزر رابيتسكي: <مونكتش فيروشلييم: الفرقة

الحريدية الراديكالية وقضية أرض إسرائيل، شموئيل ألموج وآخرون: تسيونوت فدات. القدس: مركز زلمان شزار لتاريخ إسرائيل، 1994، 81-107؛ أبيعيزر رابيتسكي: هكيتس همغوليه فمديناة يسرائيل [النهاية المتجليّة ودولة إسرائيل]. تل أبيب: عام عوفيد، سفريات أوفاقيم، 1993، الفصل الثاني، وقد ظهر هذا الكتاب أيضًا باللغة الإنغليزية، راجع:
(Ravitsky, Aviezer. Messianism, Zionism and Jewish Religious Radicalism, Chicago: University of Chicago Press, 1996)

52) تقف قصة وردت في سفر زكريا في صلب ادعاء هذا الحاخام ووصف الصهيونية بأنها شيطان. فقد جاء في سفر زكريا ما يلي: وأراني يهوشع الكاهن العظيم قائمًا قدام ملاك الرب، والشيطان قائم عن يمينه. فقال الرب للشيطان لينتهرك الرب يا شيطان. لينتهرك الرب الذي اختار أورشليم، أفليس هذا شعلة منتشلة من النار؟. (زكريا 3: 1-2).

53) للاطلاع على تفاصيل تطوّر أفكار ونشاط هذه المجموعة، راجع مادة: <حبد> في: الموسوعة العبرية، 41/17-45؛ أبيعيزر رابيتسكي: هكيتس همغوليه فمديناة يسرائيل [النهاية المتجليّة ودولة إسرائيل]. مصدر سابق، الفصل الخامس؛ مناحيم فريدمان: هحفراه هحريديت [المجتمع الحريدي]، مصدر سابق، الفصل العاشر.

54) للتوسع في هذه المسألة، راجع: أبيعيزر رابيتسكي، المصدر السابق، ص 253-257.

55) يمكننا الإشارة هنا إلى أوجه الشبه الكبيرة بين أفكار مركزية في حركة حبد والأفكار الفلسفية الوجودية التي جاءت في كتابات الفيلسوف الدانمركي المؤمن، مؤسس الفلسفة الوجودية في العصر الحديث، سورين كيركغارد (Soren Kierkegaard 1813-1855)، للاطلاع على فلسفة الأخير، راجع:
(Golomb, Jacob. In Search of Authenticity: From Kierkegaard to Camus, London: Routledge, ch. 4).

56) نسبة إلى البلدة التي عاش بها، واسمها (لوبافيتش/ Lubavitch) في روسيا البيضاء. من الملفت للنظر هي حقيقة انتقال زعامة حركة حبد من الأب إلى الابن أوإلى الصهر، في حالة عدم وجود ابن أوكونه معاقًا نفسيًا

أوذهنيًا. وقد جرت العادة أن يطلق على جميع قادة الحركة بالكناية <الأدمور ملوبافيتش>.

57) أبيعيزر رابيتسكي: هكيتس <همغوليه فمديناة يسرائيل> [النهاية المتجلّية ودولة إسرائيل]. مصدر سابق، ص 260.

58) المصدر السابق، ص 261.

59) المصدر السابق، ص 264.

60) للتوسع حول هذه المسألة، راجع المصادر التالية: جفري جورووق: <المنظمات الأرثوذكسية اليهودية في أمريكا ومساندتها للصهيونية، 1880–1930، <دات فتسيونوت>. يوسيف سلمون (محرر)، مصدر سابق، 265–272؛ أبيعيزر رابيتسكي، المصدر السابق، ص 263–276.

61) يغئال عيلام، مصدر سابق، 268.

62) أبيعيزر رابيتسكي: هكيتس همغوليه فمديناة يسرائيل [النهاية المتجلّية ودولة إسرائيل]. مصدر سابق، ص 263–266.

63) مناحيم فريدمان: هحفراه هحريديت [المجتمع الحريدي]، مصدر سابق، ص 171.

64) المصدر السابق، ص 171.

65) أبيعيزر رابيتسكي: هكيتس همغوليه فمديناة يسرائيل [النهاية المتجلّية ودولة إسرائيل]. مصدر سابق، ص 251.

66) مناحيم فريدمان: هحفراه هحريديت [المجتمع الحريدي]، مصدر سابق، ص 173.

67) أبيعيزر رابيتسكي، مصدر سابق، ص 251.

68) مقتبس عند مناحيم فريدمان، مصدر سابق، ص 162.

69) أبيعيزر رابيتسكي، مصدر سابق، ص 251. راجع أيضًا، على سبيل المثال، دان هوروفيتس وموشي ليساك: متسوكوت بؤطوبيا [أزمات في الأوطوبيا]. تل أبيب: عام عوفيد، (1990)، ص 98–99، وقد ترجم الكتاب إلى اللغة الإنغليزية بعنوان (Horowitz, Dan and Lissak,

Moshe. Troubles in Utopia: The Overburdened Polity of Israel, (Chicago: University pf Chicago Press, 1992).

70) راجع مقالته تحت العنوان ذاته في مجموعة مقالاته السياسية التي تمّ نشرها في المصدر التالي: ماكس نوردو: ماكس نوردوأل عمينو: كتفيم مدينييم [ماكس نوردو(يخاطب) شعبنا]. تل أبيب: هوتسئه مدينيت، ط2، 1937، 171/1–178. وقد كتب نوردوهذه المقالة بين السنوات 1900–1902.

71) راجع: عبد الوهاب المسيري: الفرق الدينية اليهودية. مصدر سابق، 370/5–383؛ "التغيير والتراث"، مصدر سابق، ص 187–193.

72) See Meyer, Michael A. "Reform Judaism," The Encyclopedia of Religion, Mircea Eliade (editor in chief), New York, 1987, Vol. 12, pp. 255-263. For more, see Meyer, Michael A. Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism, New York, 1988; Philipson, David. The Reform Movement in Judaism, new revised ed., Ktav Book House, 1976)، حول موقف قيادات اليهود في شرق أوربة، راجع: شموئيل شيله الحرب على الإصلاح في أجوبة حكماء بولندا وروسية في القرن التاسع عشر، ‹ديني يسرائيل› (عدد خاص للمجلة ونشرت تحت عنوان عيوني هلخاه فمشفاط [بحث في الشريعة والقانون]، عدد مزدوج 20–21 (2000–2001)، ص 419–433.

73) راجع، ران سيغد: موشي مندلسون – يهودية، سياسة إلهية ودولة إسرائيل، ‹داعات›، 1981/7، ص 93–103؛ أبيعيزر رابيتسكي، مصدر سابق، ص 24–26.

74) يعقوب كاتس: ههلاخاه بمتسور [شريعة تحت حصار]. مصدر سابق، وخصوصًا ص 9–20، حيث يلخّص الكاتب أطروحة الكتاب؛ راجع كذلك (Samet, Moshe. "The Beginnings of Orthodoxy," Modern Judaism, vol. 8, no. 3 (Oct. 1988), pp. 250.

75) راجع، باروخ سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة. ترجمة وتقديم: د حسن حنفي، بيروت: دار الطليعة، ط4 (الطبعة الأولى القاهرة 1971)؛ أبيعيزر رابيتسكي، مصدر سابق، ص 25–26.

76) راجع (Plaut, W. Gunther. The Growth of Reform Judaism, New York: World Union for Progressive Judaism, 1965)؛ م ا أمير: اليهودية التاريخية عند أبراهام غايغر، ‹غيشر›، 22/1–2 (1976 م)، ص 112–121.

77) الخروج (29: 45–46). هنالك العديد من الإشارات الصريحة في التوراة التي تدور حول حلول واستقرار (سكن) الرب في وسط بني إسرءيل. راجع، على سبيل المثال: فيصنعون لي مقدسًا لأسكن في وسطهم (الخروج 25: 8)؛ . . أنا ساكن في وسطهم (العدد 5: 3)؛ إني أنا الرب ساكن في وسط بني إسرءيل (العدد 35: 34)؛ . . حيث أسكن في وسط بني إسرءيل إلى الأبد . . فأسكن في وسطهم إلى الأبد (حزقيال 43: 7، 9).

78) عبد الوهاب المسيري: الفرق الدينية اليهودية. مصدر سابق، 373/5–374.

79) راجع: تغيير وتراث، ‹الموسوعة العبرية›، تل أبيب: إصدار سفريات فوعاليم، 1988، 186/16–201، 188.

80) سفر التكوين (17: 10–14).

81) تغيير وتراث. مصدر سابق، ص 190.

82) المصدر السابق، ص 190.

83) عبد الوهاب المسيري: الفرق الدينية اليهودية. مصدر سابق، المجلد الثالث، ص 391.

84) للتوسع حول هذه الفرقة، راجع: عبد الوهاب المسيري: الفرق الدينية اليهودية. مصدر سابق، المجلد الثالث، ص 390–393.

85) المصدر السابق، ص 399.

4) ظهور الصهيونية ورد فعل الحريدية عليها

1) لا يغفل على القارئ أن هناك العديد من التعريفات المختلفة للصهيونية ولكننا آثرتنا الاجتهاد وتعريفها على النحوالمذكور، وذلك لأن جميع التعريفات التي تعرضنا لها إنما هي جزئية وغير شاملة، وكل تعريف منها يركز على جانب واحد معين، يهتم به الباحث المعين، ويتجاهل

أويغفل جوانب أخرى. حول تعريفات مختلفة للصهيونية، راجع المصادر التالية: عبد الوهاب المسيري: العقيدة الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة. الكويت، (لم يذكر اسم دار النشر)، (1992 م)، ط 2، ص 95-155، وخصوصًا ص 153-155؛ يعقوب كاتس: لئوميوت يهوديت: مسوت ومحكريم [قومية يهودية: مقالات وأبحاث]. القدس: إصدار المكتبة الصهيونية التابعة للوكالة الصهيونية العالمية، (1983 م)، الفصل الأول؛ زئيف ستيرنهل: الأساطير المؤسسة لإسرائيل: القومية، الاشتراكية وقيام الدولة اليهودية. ترجمة عزت الغزاوي، رام الله: مدار - المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية، (2001)؛

(Shapira, Anita. "Introduction," in J. Reinharz and A. Shapira (eds.), Essential Papers on Zionism, New York and London: New York University Press, 1996, pp. 1-29; Hertzberg, Arthur. The Zionist Idea, Athenaeum, NY.: A Temple Book, 1973; Shafir, Gershon. Land, Labor and the Origins of the Israeli Palestinian Conflict, 1882-1914, Cambridge: Cambridge University Press, 1989; Avineri, Shlomo. The Making of Modern Zionism: The Intellectual Origins of the Jewish State, New York: Basic Books, 1981; Halpern, Ben. Zionism and the Creation of a New Society, New York: Oxford University Press, 1998; Shimoni, Gideon. The Zionist Ideology, Hanover, N.H.: Brandeis University Press, 1995; Vital, David. The Origins of Zionism, Oxford: Clarendon Press, 1975; Smith, Anthony D. "Zionism and Diaspora Nationalism," Israel Affairs, vol. 2, no. 2 (Winter 1995), pp. 1-19)

2) حول ثورة الوعي أوالثورة الثقافية اليهودية التي أسست لولادة العقيدة (أوالثورة) الصهيونية، راجع، على سبيل المثال (Harshav, Binjamin. Language in Time of Revolution, Stanford: Stanford University Press, 1999).

3) نتفق في هذه النقطة مع العديد من الباحثين: راجع، على سبيل المثال (Shapira, Anita. Land and Power: The Zionist Resort to Force, 1881-1948, trans. William Templer, New York and Oxford: Oxford University Press, 1992. ch. 1)، والعديد من الأدبيات الأخرى التي سنذكرها لاحقًا.

4) See Sternhell, Zeev. Neither Right Nor Left: Fascist Ideology in France, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1995.

5) راجع حول هذا التعريف في الفصل الثاني. راجع أيضًا المصدر التالي الذي يتوخى الكشف عن المصادر الثقافية القديمة في الدين اليهودي:

محمود نعناعة: تاريخ اليهود. عمان: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 2001.

6) في أعقاب الجدل الدائر في المجتمع الإسرائيلي حول غاية الصهيونية وماهيتها منذ نهاية العقد الثامن، قام العديد من الباحثين والمؤرخين في إعادة بحث العقيدة الصهيونية من جديد على أمل الوصول إلى أجوبة جديدة كافية ومقنعة، خصوصًا فحص الفرضية الأساس في الدعاية الصهيونية بأنها هي التي إعادة الشعب اليهود إلى مجرى التاريخ الإنساني بعد سبات دام أكثر من (1800) عامًا (من خراب الهيكل الثاني)، وقد جاءت إحدى هذه المحاولات على شكل مؤتمر بعنوان: هل حقاً إعادة الصهيونية اليهود إلى التاريخ، والذي تمّ عقده في معهد بن تسفي في القدس في منتصف سنة (1997 م) واشترك به العديد من الباحثين والمؤرخين من تيارات فكرية وأطر بحثية مختلفة. تمّ نشر المحاضرات والأبحاث التي نتج عنه هذا المؤتمر في كتاب قام على تحريره الأستاذين شموئيل ناح إيزينشطادط وموشي ليساك، تحت عنوان: هتسيونوت فهحزراه لهيسطورياه: هعرخاه محداش [الصهيونية والعودة إلى التاريخ: تقويم من جديد]. القدس: إصدار يد يتسحاق بن تسفي، (1999 م). وللاطلاع حول التمييز مفهوم (التاريخ المقدس) من التاريخ العلماني أوالبشري، وانخراط الأول في الفكر الغربي الحديث راجع (Voegelin, Eric. Order and History, Louisiana: Louisiana State University Press, 1957, vol. II, pp. 14-21).

7) حول التاريخ بمفهومه التقليدي في السياق اليهودي، راجع (Kochan, Lionel. The Jew and his History, London: Macmillan, 1977; Y. H. Yerushalmi, Zakhor: Jewish History and Jewish Memory, Seattle and London, 1982).

8) للتوسع في هذا الانتقال من مفهوم "التاريخ" بمفهومه التقليدي إلى مفهوم مغاير للتاريخ بمفهومه الحديث والمرتكز على أسس الحداثة في اليهودية الأوربية، راجع، على سبيل المثال المصادر التالية: شموئيل فينر:

هسكلاه فهستوريه [هسكلاه وتاريخ: تاريخ إدراك ماضي يهودي حديث]. القدس: مركز زلمان شزار، 1995، الفصل الأول؛

(Glatzer, N. "The Beginnings of Modern Jewish Studies," in: A. Altmann (ed.), Studies in Nineteenth Century Jewish Intellectual History, Cambridge: Cambridge University Press, 1964, pp. 135-149; Schorsch, I. "The Emergence, of historical Consciousness in Modern Judaism," Leo Baeck Year Book, no. 27 (1983), pp. 413-437; Mayer, M. "The Emergence of Modern Jewish Historiography: Motives and Motifs," History and Theory, vol. 27 (1988), pp. 160-175)

أما نظرة فولتير ممثلاً للتيار التنويري لمفهوم التاريخ بمعناه الحديث، راجع مقدمة الكتاب التالي لفولتير (Voltaire, F. M. The Age of Louis XIV and Other Selected Writings, tr. J. H. Brumfitt, New York, 1963).

9) شموئيل فينر، مرجع سابق، ص 24–31.

10) للتوسع حول مفهوم التاريخ التقليدي المسيحي، راجع مقالة ولي العرش الفرنسي بوسوه (J. Bossuet)، والذي كتبها عام (1681 م) تحت عنوان (أطروحة حول التاريخ العالمي/ Bossuet, J. Discourse on Universal History, trans. E. Forster, Chicago, 1976). وحول المفهوم ذاته في الفكر الديني عند القديس أوغسطين، راجع (Markus, R. A. Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine, Cambridge, 1970).

11) مقتبس عند أديب ديمتري، <نفي العقل>، قبرص: مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، (1993 م)، ص 226.

12) للتوسع حول تأثير مفهوم (Beruf) على بلورة بعض من الحياة العصرية، الاقتصادية والإخلاقية الاجتماعية بشكل خاص، راجع

(Weber, Max. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, trans. Talcott Parsons, New York: Charles Scribner's Sons, 1958, ch. 3; Nisbet, Robert .A. The Sociological Tradition, London: Heinemann Educational Books Ltd., 1967, pp. 257-261).

13) محاضر الكنيست: المجلد 3 (1949/11/7)، ص 5. مقتبس في كتاب توم سيغف: 1949 – الإسرائيليون الأوائل>. ترجمة خالد عايد وآخرين، بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، (1986 م)، ص 2 (مع تعديل للترجمة العربية من خلال العودة إلى النصّ الأصلي في محاضر الكنيست).

14) البوند هي كلمة في لغة اليديش (لغة يهود أوربة التي تجمع بين الألمانية القديمة والعبرية) تعني: تحالف. أما الاسم الكامل لهذا التيار فهو(التحالف العام للعمال اليهود في ليطوانيا، بولندا وروسيا). وقد عُدَّ تيار البوند أكثر التيارات السياسية المعارضة والمزاحمة للتيار الصهيوني بين يهود شرق أوربة، خصوصًا بين الحربين العالميين. للتوسع حول تاريخ هذا التيار وأهميته، راجع (Peled, Yoav. Class and Ethnicity in the Pale: The Political Economy of Jewish Workers' Nationalism in Late Imperial Russia, London: Macmillan, 1989).

15) يميّز الباحثون في العلوم الاجتماعية بين مفهوم العصبية (Ethnic nationalism) أو(organic nationalism) والقومية (Civic nationalism) ويتلخص التباين بين هذين المفهومين في عدّ المفهوم الأول الشعب المعين كيانًا متميزًا ينفرد في الفضيلة ويرى بالشعوب الأخرى أقل مرتبة على صعيد التميز والفضيلة. إضافة إلى ذلك يرى هذا المفهوم أن هذا الشعب ينفرد ويتميّز بـ"روح" يربط بين أفراده وينتج شعبًا يتميّز بكيان أرقى وأعظم من الشعوب الأخرى وحتى أنه أعظم من مجرد مجموع أفراده، ويرى بالمجتمع كيانًا عضويًا يحتضن أبناءه ويمدّ كل منهم بجوهر مميز. لهذا فإن الفرد في مجتمع أوشعب أودولة كهذه لا يحظى بالاعتبار والأهمية الكبيرتين وإنّما الأهمية والاعتبار الأعظم هوللمجتمع أوللشعب أوللدولة. هذا هوالمفهوم الذي اتخذه النظام الفاشي في إيطالية بين الحربين العالميتين وفي ألمانيا النازية. إلى جانب ذلك يتحلى المفهوم الثاني بمنظار أفقي، وليس عمودي كما الحال في المفهوم الأول، حيث يتمّ عدّ الشعب وحدة قانونية سياسية واحدة من بين طائفة باقي الشعوب الأخرى، وأن لكل شعب مميّزاته الثقافية وغيرها ولكن ليس هناك أي دلالة على سموأودنوشعب آخر. يعد هذا المفهوم، على المستوى النظري، أحد أهم أعمدة الأنظمة والأفكار الليبرالية الحديثة، والذي تطور بشكل واضح في بلدان غرب أوربة وأمريكة الشمالية. راجع، على سبيل المثال، المصادر التالية

(Plamenatz, John Petrov. "Two Types of Nationalism," in: Eugene Kamenka (ed.), Nationalism: The Nature and Evolution of an Idea,

London: Edward Arnold, 1976, pp. 32-33; Zerubavel, Yael. Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Traditions, Chicago: University of Chicago Press, 1995; Anderson, Benedict. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, revised edition, London and New York: Verso, 1991, pp. 1-7, 37-46)

راجع أيضًا تلخيص لأفكار أهم الباحثين في موضوع القومية في المرجع التالي: فالح عبد الجبار (محرر): القومية: مرض العصر أم خلاصه؟. بيروت: دار الساقي، (1995 م). حول مصادر قوموية بعض من قادة الحركة الصهيونية "اليساريين"، راجع أبراهام شفيرا: مصادر الفكر القومي عند مارتن بوبر: الرومانسية الألمانية، هتسيونوت، 1990/16، ص 77–106؛ أبراهام شفيرا: قوموية عضوية، أممية وكونية في فكر أهارون دافيد غوردون. هتسيونوت، 1998/21، ص 47–65؛ في الحالة الإسرائيلية، راجع: زئيف ستيرنهل، مصدر سابق، الفصل الأول.

16) راجع، على سبيل المثال، المقالة التالية (Schweid, Eliezer. "'In Amsterdam I Created the Idea of a Jewish State ..' : Spinoza and National Jewish Identity, " Jewish Political Studies Review, vol. 13, no. 1-2, (Spring 2001), pp. 1-20 [Hebrew part]). راجع أيضًا القسم الثالث من كتاب سبينوزا ‹رسالة في اللاهوت والسياسة›، مرجع سابق.

17) مذكور عند (Schweid)، المصدر السابق، ص 1، 15.

18) (Anthony D. Smith)، مصدر سابق.

19) عن هذا المفهوم ومكانته في العقدية الصهيونية، راجع (Gorny, Yosef. "The 'Melting Pot' in Zionist Thought," Israel Studies, vol. 6, no. 2 (Fall 2001), pp. 54-70).

20) للتوسع في مكانة مفهوم "الماضي" في العقائد الحديثة واستخداماته المختلفة، راجع: كيث وايتلام: تلفيق إسرءيل التوراتية: طمس التاريخ الفلسطيني. ترجمة ممدوح عدوان، دمشق: قدمس، 2000؛ (Kelly, Donald R. Foundations of Modern Historical Scholarship, New York: Columbia University Press, 1970; Burke, Peter. The Renaissance Sense of the Past, New York, 1970).

21) للتوقف عند العديد من الأمثلة وأثرها ودورها في بلورة التوجه العام للصهيونية للشتات وللتراث والماضي اليهودي، راجع، على سبيل المثال،

مقدمة المصدر التالي (Harshav, Binjamin. Language in Time of Revolution, Stanford: Stanford University Press, 1999).

22) مقتبس عند شلوموأفينيري: موشي هس: بين سوتسياليزم لتسيونوت [موشي هس: بين الاشتراكية والصهيونية]، تل أبيب: سفريات أوفاكيم، عام عوفيد، 1986، ص 73. إن مصدر هذه الاقتباس هو من كتاب موشي هس ‹روما وأورشليم› الذي صدر سنة (1862 م) في لغته الأصلية (الألمانية) إلا أن الترجمة العبرية تختلف تمامًا.

23) مقتبس عند موشي ليسك: النظرة إلى القادمين الجدد: آراء مسبقة واللصاق النعوت في فترة الهجرة الكبيرة في سنوات الخمسين. كتدراه، 43/ 1987، ص 150. لقد نُشرت العديد من الأدبيات والأبحاث حول هذا الموضوع، راجع، على سبيل المثال: أنيطه شبيرا: يهوديم حدشيم، يهوديم يشنيم [يهود جدد، يهود قدماء]، تل أبيب: عام عوفيد، 1997؛ عوز ألموج: هتسبار – ديوكان [الصابرا – صورة ذاتية]. تل أبيب: عام عوفيد، 1997. لقد أكثرت قيادة الصهيونية من استعمال مصطلح عبري له دلالات دينية عميقة جدًا وهو مصطلح <عيرب راف>، ويعني حرفيًا: أوباش أوهمج أو حيوانات برية إلخ . . ، ويعني اصطلاحيًا، كما ورد في التوراة بمعنى تلك الفئات البشرية الدخيلة (غير اليهودية) التي انضمت إلى اليهود عند خروجهم من مصر وانخرطت فيهم. وقد جاء في الخروج: فارتحل بنو إسرءيل . . وصعد معهم لفيفٌ كثيرٌ أيضًا مع غنم وبقر ومواشٍ وافرة جدًا (12: 37–38).

24) هذا هو المعنى الحديث لمفهوم التاريخ، الأمر الذي يفسر نظرة المؤرخين في العصر الحديث لتاريخ البشرية قبل عصر النهضة اليونانية في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد كأنه ماقبل التاريخ، وبأن التاريخ يبدأ مع تاريخ نهضة الإنسان وظهور وعيه وإخضاع الأحداث والمُثل إلى إرادته. وقد كان الفيلسوف الألماني هيجل (1770–1831 م) أول المفكرين في العصر الحديث الذي بلوّر هذا المفهوم الحديث للتاريخ. للتوسع حول هذا المفهوم، راجع، كتاب هيجل: مقدمة لتاريخ الفلسفة.

25) حول أهمية "نفي الشتات" ومكانته في الفكر والنشاط الصهاينة، راجع مقالة الباحث أمنون راز-كركوتسكين: متدينون وعلمانيون في إسرائيل: الصهيونية، الثيولوجيا، وازدواجية القومية. الكرمل، عدد 1997/51)، ص 201-215، والتي تعدّ تلخيص لمقالته التي نشرت في اللغة العبرية والتي أحدثت جدلاً كبيرًا بين الباحثين الإسرائيليين في الأكاديميات المختلفة، راجع: أمنون راز-كركوتسكين: المنفى داخل السيادة: نحونقد "نفي الشتات" في الثقافة الإسرائيلية. تيئوريا فبيكورت، 1993/4، ص 23-55؛ وقد نشر القسم الثاني من المقالة في العدد الخامس في المجلة ذاتها تحت العنوان ذاته في الصفحات 113-132؛ زئيف ستيرنهل، مصدر سابق، ص 61-72؛ (Schweid, Eliezer. "The Rejection of the Diaspora in Zionist Thought: Two Approaches," in: Jehuda Reinharz and Anita Shapira (eds.), Essential Papers on Zionism, New York and London: New York University Press, 1996, pp. 133-160). يتوقف الباحث الأخير في بحثه هذا على الإسقاطات السلبية للمفهوم الصهيوني ل"نفي الشتات" خصوصًا على صعيد التربية القومية في إسرائيل.

26) حول تاريخ ظهور هذه الكتب وتباين مكانتها بين الطوائف أوالتيارات اليهودية المختلفة، راجع، على سبيل المثال، صلاح الزّرو، مصدر سابق، ص 62-85.

27) راجع، على سبيل المثال، مقالة الباحث شالوم بارون: جيتووانعتاق: هل علينا تغيير النظرة التقليدية؟. ر ليبرلس وي م عسيس (محررون): ممديهاه هعولمييم شيلههيستورياه هيهوديت [الأبعاد العالمية للتاريخ اليهودي]. القدس، 1996، ص 51-61. إضافة إلى ذلك راجع العديد من المقالات التي تمّ نشرها بين طيات الكتاب من تحرير شموئيل ناح إيزينشطادط وموشي ليساك، مصدر سابق، ص 157-165، 180-185، 186-194.

28) لقد أطلق على هذا النمط الفكري الديني اسم (قويطيزم/ Quietism) بمعنى طمأنينة، وهومصطلح مشتق من الفعل اللاتيني (Quies) ويعني: يستريح (والاسم Quiet يعني راحة)، الذي تطوّر خصوصًا في الفكر الديني الصوفي (القبالاه) في القرن السابع عشر وتحول إلى مدرسة فكرية دينية

صوفية. يقوم هذا النمط الصوفي على الإيمان بأن كل ما يحصل وسيحصل للإنسان إنما هونتيجة مباشرة لفعل الإرادة الإلهية المسبقة، لهذا يجب الابتعاد عن القضايا الدنيوية والاستسلام للإرادة الإلهية والتفرغ للتأمل في التجلي الإلهي وبطبيعته. للتوسع حول مكانة هذا النمط الفكري الديني في اليهودية الحريدية خاصة ودوره في تبلور رد فعل أجزاء واسعة من المجتمع الحريدي والديني في إسرائيل على عملية السلام مع الفلسطينيين ومع العالم العربي، راجع: مردخاي بروير: بعيوت بنلئوميوت [المعسكر الديني والصراع حول السلام]، ربيع (1978 م)، ص 6-10. للاطلاع على مصادرها الدينية ومكانتها في الفكر الصوفي اليهودي منذ مطلع العصر الحديث، راجع، يورام يعقوبسون: توراتاه شل هحسيدوت [الفكر الحسيدي]، تل أبيب: وزارة الدفاع، 1985، الفصلين السادس والسابع؛ وللاطلاع على رفض هذا النمط بين صفوف حريدية معينة في العصر الحديث، راجع: موشي إيدل: مشيحيوت وميسطيقة [المشيحانية والصوفية]. تل أبيب: وزارة الدفاع-دار النشر، 1992، الفصل الثالث عشر.

29) بن غوريون، دافيد: مطالب الثورة اليهودية، (1944 م).

30) (Amos Funkenstein)، مصدر سابق، ص 338-350.

31) راجع النقاش الذي يطوره يغئال عيلام في بحثه الأخير واستعراضه لهذين الرأيين المذكورين من قبل، مصدر سابق، خصوصًا الفصل الثالث.

32) تمّ الكشف مؤخرًا عن بعض المستندات التاريخية التي تظهر رغبة هرتسل في انضمام يهود البلاد العربية والإسلامية إلى المنظمات الصهيونية، إلا أنه، باعتقادنا، مثل هذه المستندات لا تجعل من الصهيونية هدف وأداة يهوديين شاملين. حول نصّ هذه المستندات، راجع: هرئيل، حيه: دعوة هرتسل إلى يهود شمالي إفريقية، كيفونيم (مجلة المنظمة الصهيونية العالمية، قسم الدعاية)، عدد 11-12 (سلسلة جديدة)، تشرين الأول (ديسمبر) (1997 م)، ص 75-81.

33) توم سيغف: 1949 - هيسرئيليم هريشونيم [الإسرائيليون الأوائل - 1949]. مصدر سابق؛ يرون تسور: كهيلا كروعا [طائفة ممزقة: يهود

المغرب والقومية 1943–1954]، تل أبيب: عام عوفيد، 2001، المقدمة ص 22–23 والفصل الرابع.

34) دافيد بن غوريون: نيتساح يسرائيل [إسرائيل الأبدية]. ص 23، مقتبس عند توم سيغف، المصدر السابق، ص 156. حول نظرة القيادات الصهيونية والبحث الاجتماعي في الأكاديميات الإسرائيلية إلى يهود البلاد العربية (الشرقيين)، راجع، نبيه بشير: اليهود الشرقيين ...، مصدر سابق، الفصل الثاني.

35) راجع، نبيه بشير، المصدر السابق؛ هلدا صايغ شعبان: التمييز ضد اليهود الشرقيين في إسرائيل. بيروت: مركز الأبحاث التابع لمنظمة التحرير الفلسطينية، 1971.

36) راجع، على سبيل المثال، يرون تسور، مصدر سابق، المقدمة والفصل الأول.

37) هبروتوكول شل هقونجرس هتسيوني هريشون [بروتوكول المؤتمر الصهيوني الأول، (29–31 آب 1897)]، ثلاثة مجلدات، الطبعة العبرية، القدس: ر. ميس باشتراك إدارة الهستدروت الصهيونية، 1950، المجلد الأول، ص 12.

38) استعنا بالترجمة العربية الواردة في المقالة التالية: إلياس شوفاني: المؤسسة الصهيونية [دليل إسرائيل العام]. تحرير صبري جريس وأحمد خليفة، بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1997، طبعة ثالثة، ص 413.

39) يسرائيل كولات، مرجع سابق، ص 421.

40) راجع على سبيل المثال مقالة المؤرخ الإسرائيلي يعقوب كاتس النقدية حول هذا الموضوع، مع أنه يعدُّ نفسه صهيونيًا: يعقوب كاتس: فكرة وواقع في القومية اليهودية، في مجموعة مقالاته: لئوميوت يهوديت: مسوت ومحكريم [قومية يهودية: مقالات وأبحاث]، القدس: إصدار المكتبة الصهيونية التابعة للوكالة الصهيونية العالمية، 1983، ص 3–14؛ يسرائيل كولات، مرجع سابق، ص 421. راجع أيضًا المصادر النقدية التالية: أوري رام: الأيام الغابرة وهذا العصر: التاريخية الصهيونية

والوضع السجالي القومي اليهودي. بن–تسيون دينور كحالة، بنحاس غينوسار وأفي بارئيلي (محرران) تسيونوت: بولموس بن–زمنينو[صهيونية :جدل عصري]. بنحاس غينوسار وأفي بارئيلي (محرران)، سلسلة موضوع: عيونيم بتكومات يسرائيل، جامعة بن غوريون في النقب، بئر السبع: دار النشر الجامعي في بئر السبع، 1996، ص 126–159؛ (Myers, David. "History as Ideology: The Case of Ben Zion Dinor, Zionist Historian 'Par Excellence'," Modern Judaism, vol. 8, no. 2 (May 1988), pp. 167-193).

41) مقتبس عند أديب ديمتري: نفي العقل، مصدر سابق، ص 226.

42) رسالة من بن غوريون إلى شرات (1954). عيرب شبات، السادس من كانون كاني 1991 (مقتبس لدى يوسيف سلمون: دين وقومية في الحركة القومية اليهودية، مصدر سابق، ص 367).

43) إليعزر دون يحيا: دولانية ويهودية في فكر وسياسة بن غوريون. <هتسيونوت>، 1989/14، 51–88. ظهرت ترجمة إنجليزية منقحة للمقال، راجع (Don-Yehiya, Eliezer. "Political Religion in a New State: Ben-Gurion's Mamlachtiyut," in: Ilan S. Troen and Noach Lukas (eds.), Israel's First Decade of Independence, Albany: State University of New York Press, 1995, pp. 171-192).

44) شلوموأفينيري: هرعيون هتسيوني لجفناف [الفكرة الصهيونية بألوانها المختلفة]. تل أبيب: هكيبوتس همئوحد، 1985، ص 24؛ زئيف ستيرنهل، مصدر سابق، 61–66.

45) حول نظرة الصهيونية للاشتراكية كونها أداة، راجع، زئيف ستيرنهل: الأساطير المؤسسة لإسرائيل: القومية، الاشتراكية، وقيام الدولة اليهودية. ترجمة: عزت الغزاوي، رام الله: المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية (مدار)، 2001. حول نظرة القادة الصهاينة الأداتية للقانون، خلق قوانين تتماشى مع هدف تعزيز المشروع الصهيوني، راجع، أهود شبرينساك: إيش هيشار بعيناب [كلٌ وما يطيب له]. تل أبيب: سفريات بوعاليم، 1986.

46) إليعزر دون يحيا: دولانية ويهودية في فكر وسياسة بن غوريون، مصدر سابق، ص 72.

47) راجع: إلي فوده: بجنوت همفوخاه وبزخوت هطيح [في طعن الحرج وتفضيل التستير]. (أبحاث السلام رقم 9)، معهد الأبحاث على اسم هنري ترومان، الجامعة العبرية في القدس، القدس، 1997، ص 5–11 (يقوم الكاتب بترجمة هذا الكتاب إلى اللغة الإنغليزية وسيظهر قريبًا تحت العنوان التالي Eli Podeh, The Silent Conflict: The Reflection of the Arab-Israeli Conflict in Israeli History and Civics Textbooks 1948-2000)؛ (Don-Yehiya) مصدر سابق؛ نبيه بشير: دين ودولة في فكر بن غوريون، (لم ينشر).

48) أهود لوز، مصدر سابق، ص 368.

49) راجع (Schechter, Solomon. "Zionism: A Statement," in his: Seminary Addresses and Other Papers, New York: Arno Press, 2nd. edn., 1969, p. 93)، مقتبس في المصدر التالي: أبيتر فريزل: معنى الصهيونية وتأثيرها في الحركات الدينية اليهودية في أمريكا. تسيونوت فدات، تحرير شموئيل ألموج وآخرين، القدس: مركز زلمان شزار لتاريخ شعب إسرائيل، 1994، ص 221–207، 208.

50) بعد سنة واحدة فقط من هجرة بن غوريون إلى فلسطين في عام (1907)، وفي حين كان عاملاً في المستوطنة اليهودية إلى جوار قرية السجرة في الجليل، وصف صعوبة عمله وشقاء الحياة في فلسطين، ولكنه أضاف إنه يفضل هذا الشقاء والصعوبة في العمل على وجوده في الشتات، حيث «منغمس اليهود هناك بمستنقع . .»، وفي مقابل ذلك يصف اليهودي المستوطن على أرض فلسطين بأنه «هذا اليهودي الجديد الفخور، المقاتل . .» (مقتبس عند يوسيف غورني: "نفي الشتات" والعودة إلى التاريخ. شموئيل ناح إيزينشطادط وموشي ليساك (محرران)، مصدر سابق، 349–360، 355). حول مفهوم "اليهودي الجديد" والجدل الذي رافقه والطروحات المختلفة التي تقدم بها قادة الحركة الصهيونية، راجع، أنيطا شبيرا، مصدر سابق، ص 155–174.

51) زئيف تسحور: هحزون فهحشبون: بن غوريون بين أيديئولوجيا ففولطيقا [التصوّر والحساب: بن غوريون بين عقيدة وسياسة]. تل أبيب: مسكال – سفريات فوعاليم، (1994 م)، ص 214.

52) (Amos Funkenstein)، مصدر سابق.

53) ماكس نوردو، مصدر سابق.

54) حاييم وايزمن: دفاريم. تل أبيب، 1937، مقتبس عند (Amos Funkenstein)، مصدر سابق، ص 343. للتوسع في هذا الموضوع، راجع أيضًا المصدر التالي (Penslar, Derek J. Zionism and Technology: The Engineering of Jewish Settlement in Palestine, 1870-1918, Bloomington: Indiana University Press, 1991, specialy pp.150-54).

55) (Amos Funkenstein)، مصدر سابق، ص 343.

56) راجع كتابه المشهور: الحاخام يهودا هليفي: هكوزري (الخوزري)، الفصل الأول، والذي نشره قبل وفاته في عام 1140 باللغة العربية تحت عنوان: كتاب الحجّة والدليل في نصرة الدين الذليل. وقد كان يطلق على الحاخام اسم أبي الحسن اللاوي.

57) يوسيف سلمون: رد فعل الحريديم في شرقي أوربة للصهيونية السياسية. في كتابه: تسيونوت فدات: عيموتيم ريشونيم [دين وصهيونية: مواجهات أولية]. القدس: المكتبة الصهيونية، (1990 م)، ص. 328.

58) غئولا بت يهودا: قضية هكولتورا [الجانب الثقافي] والمزراحي، سيفر شرغاي. القدس: مركز الحاخام كوك، 1981، ص 66–73.

59) يوسيف سلمون: رد فعل . .، مصدر سابق، ص 329.

60) راجع كتاب ‹أور لجوييم› [نور للاغيار]، ص 50–52.

61) يوسيف سلمون: الصراع . .، مصدر سابق، ص 337–340.

62) عبد الوهاب المسيري: اليهودية الأرثوذكسية، مصدر سابق، المجلد الخامس، ص 388.

63) كما جاء في كتاب الأنبياء: «. . وارتحل من مكانك إلى مكان آخر . .» (حزقيال 12: 3)؛ «وتعلم الأمم أن بيت إسرءيل قد أُجلوا بإثمهم لأنهم

خانوني، فحجبت وجهي عنهم وسلمتهم ليد مضايقيهم . .» (حزقيال 39: 23).

64) هذا هوالتعبير التقليدي لخلاص الشعب اليهودي، كما عبّر عنه أحد أشهر الحاخامات في المجر، الحاخام مردخاي بنط (1753–1829) في رسالة بعثها إلى محكمة مدينة هامبورغ الألمانية، في بداية القرن التاسع عشر. تمّ نشر نصّ الرسالة في مجموعة مصادر أولية تبحث موضوع علاقة الدين بالقومية في التراث اليهودي الحديث، راجع المصدر التالي: دات فلؤوميوت بتنوعاه هتسيونيت: كوفيتس مكوروت [دين وقومية في الحركة الصهيونية: مجموعة مصادر]، ليئه هسفيل وآخرون (محررون)، تل أبيب: الجامعة المفتوحة، 1982، رقم 8، ص 67–69. وقد تمّ اقتباس الفقرة سابقًا من صفحة 67. جاء ذلك بالاعتماد على العديد من الفقرات الصريحة الواردة في كتاب أسفار الأنبياء وفي كتاب نشيد الأناشيد. راجع، على سبيل المثال، ما جاء في حزقيال 39: 25–29؛ نشيد الأناشيد 2: 7؛ 3: 5؛ 8: 4. حول تفسيرات مختلفة لهذه الفقرات كيفما ظهرت في التراث الديني اليهودي راجع: التلمود البابلي/ فصل كتوبوت، لوحة رقم 111، صفحة رقم 1، وسنتوقف عند هذه المسألة في الفقرة القادمة عند حديثنا عن "الشهادات الثلاث".

65) مقتبس في كتاب صبري جريس، مصدر سابق، ص 72، مع تغيير لبعض العبارات في الترجمة.

66) لقد نشر الحاخام كاليشر مقالة صغيرة جدًا تحت عنوان «خلاص إسرائيل: خلاص وخلاص» في إحدى مجموعات لمقالاته بعنوان: دريشات تسيون (البحث عن صهيون)، ويعترض الكاتب على تصوير الخلاص على أنه فعل فجائي ومباشر وأعجوبي، كيفما يظهر في التراث الديني اليهودي، ويفترض أن طريق الخلاص طويلة ومتواصلة وأنها لا تتحقق من دون فاعليّة ونشاط بشريين نحوه. وقد تمّ إعادة نشر مقالته في المصدر التالي: دات فلؤوميوت بتنوعاه هتسيونيت . .، مصدر سابق، ص 70–73. للتوسع في مكانة الحاخام في تطوّر الفكر الصهيوني وفي التاريخ

الصهيوني، راجع: صبري جريس: تاريخ الصهيونية، مصدر سابق، ص 73 -76.

67) مقتبس في كتاب صبري جريس، مصدر سابق، ص 73.

68) حول تأثير نتائج المحرقة على إحلال تغيير جذري بين صفوف حاخامات حريديم، راجع، على سبيل المثال، التغيير الذي حصل في آراء الحاخام يسسخار شلوموطيخطل، الذي غيّر رأيه من مفهوم الخلاص التقليدي (والذي يفترض مفهوم الانتظار البشري الخامل، كما ذكرناهُ من قبل) ونظرته العامة المناهضة للصهيونية وأصبح بعد الكشف عن نتائج المحرقة من المتلهفين للفكر الصهيوني ودعا إلى ضرورة مراجعة الحريديم لتفسيراتهم والتراث الديني اليهودي برمته كما ودعاهم إلى مراجعة أنفسهم حول معارضتهم الشديدة من الفكر والنشاط الصهاينة. حول هذا الموضوع، راجع المصادر التالية: إليعزر شفيد: انقلاب قلب الحاخام طيخطهال للصهيونية، <بين حوربان ليشوعاه - تجوفوت شل هجوت حريديت لشوءه بزمنه> [ما بين الاندثار والخلاص: ردود فعل الفكر الحريدي على المحرقة في حينها]، تل أبيب: هكيبوتس همئوحاد، 1994، ص 89-104؛

(Schindler, P. "'Tikkun' as Response to Tragedy 'Em Habnim Schecha' of Rabbi Yissakar Shlomo Teicthal - Budapest 1943, " Holocaust and Genocide Studies, vol. 4, 1989, pp. 420-434; Friedman, Menachem. "The Haredim and the Holocaust," The Jerusalem Quarterly, no. 53, 1990, pp. 86-114).

69) للتوسع في أفكار هذه الفئة الدينية والسياسية ومصادر عدائها للصهيونية، راجع المصادر التالية: مناحيم فريدمان: هحفراه هحريديت [المجتمع الحريدي]، مصدر سابق، الفصل السادس؛ أبيعيزر رابيتسكي: هكيتس همغوليه فمديناة يسرائيل [النهاية المتجلّية ودولة إسرائيل]. مصدر سابق، الفصل الثاني؛ (Lamm, Norman. "The Ideology of the Neturei Karta According to the Satmer Version," Tradition, vol. 13 (1971), pp. 39-53).

70) حول موضوع التعاون البالغ بين أغودات يسرائيل، من جهة، وبين المنظمات الصهيونية والتيار الديني الصهيوني، من جهة أخرى، مع

الامتعاض والاستياء الشديدين بين الطرفين، راجع، على سبيل المثال المصدر التالي:

(Bacon, Gershon. "Reluctant Partners, Ideological Opponents: Reflections on the Relations between Agudat Yisrael and the Zionist and Religious Zionist Movements in Interwar Poland," Gal-Ed, no. 14, 1995, pp. 67-90).

71) مناحيم فريدمان، المصدر السابق، ص 88−89.

72) للتوسع حول أفكار هذه الجماعة، راجع المصادر التالية: يتسحاق قراوس: يهودية وصهيونية − اثنان لا يمكنهما الالتقاء: فكر الحاخام طيطلباوم − هأدمور مساتمار − الراديكالي. هتسيونوت، 2000/22، ص 37−60؛ (Nadler, A. "Piety and Politics: The Case of the Satmer Rebbe," Judaism, vol. 31 (Spring 1982), pp. 15-135).

73) حول فكر الحاخام طيطلباوم الديني والسياسي، راجع (Nadler)، المصدر السابق. ويعدّ كتاب الحاخام والذي نشر تحت عنوان فيوئيل موشي احد اهم الأدبيات الحريدية المناهضة للصهيونية.

74) See also Funkenstein, Amos. "Theological Responses to the Holocaust," in his: Perceptions of Jewish History, Berkeley and Los Angeles and Oxford: University of California Press، 1993, pp. 306-337.

75) (Amos Funkenstein)، المصدر السابق، ص 308.

76) نشيد الأناشيد (2: 7؛ 3: 5؛ 8: 4). حول تفسيرات مختلفة لهذه الفقرات كما ظهرت في التراث الديني اليهودي راجع: التلمود البابلي، فصل كتوبوت، لوحة رقم 111، صفحة رقم 1. راجع مكانة وأهمية "الثلاث شهادات" هذه المصادر التالية: أبيعيزر رابيتسكي: <ملحق: "ألاّ يهاجروا جماعات" − حول تأثير "الشهادات الثلاث" في تاريخ إسرائيل>، مصدر سابق، ص 277−305. يحاور الباحث العديد من الباحثين الإسرائيليين الذين لم يولوا أهمية لهذه الشهادات، ويعرفنا على الأدبيات الدينية التي تطرقت لهذه المسألة ويذكرها في هامش رقم 9 في صفحة رقم 380. كذلك راجع مردخاي برويير: النقاش حول ثلاث الشهادات في الأجيال الأخيرة، في كتابه: جؤولاه ومديناه [خلاص ودولة]. القدس، وزارة التربية والتعليم، شعبة الثقافة التوراتية، 1979، ص 49−57؛ يوسيف سلمون:

معارضة الحريديم للصهيونية في فترة هرتسل، في مجموعة مقالات للكاتب: دات فتسيونوت: عيموتيم ريشونيم [دين وصهيونية: مواجهات أولية]. القدس: المكتبة الصهيونية، 1990، ص 309-339.

77) حزقيال (39: 23).

78) المصدر السابق.

79) للاطلاع على الأدبيات التي تعالج هذه المسألة، راجع: مردخاي برويير، المصدر السابق، وانظر أيضًا قائمة المصادر الفقهية التفسيرية التي تتوقف عند تفسير هذه الفقرة الواردة في هوامش المقالة؛ أبيعيزر رابيتسكي: هكيتس همغوليه فمديناة يسرائيل [النهاية المتجليّة ودولة إسرائيل]، مصدر سابق.

80) يهودا القلعي: مشجع التعذيب، كتفيه هراب يهودا القلعي [المجموعة الكاملة لكتابات يهودا القلعي]، مجلدان، القدس: مركز الحاخام كوك، [1904] 1944، ص 453.

81) الخروج (23: 33). راجع في هذا الموضوع مقالة الحاخام عوفاديا يوسيف، والتي جاءت في سياق إمكانية إعادة جزء من الأراضي المحتلة سنة 1967 للفلسطينيين، وقد ردّ الحاخام في هذه المقالة بأنه يجب إعادة «أجزاء من أرض إسرائيل» وذلك اعتمادًا على هذا العهد مع الرّب وتفسيره، لأن الظروف الحالية وتوازن القوى لا تسمح بطرد الفلسطينيين والعرب من أجزاء أرض إسرائيل، لهذا وعند التأكد من إحلال السلام مع الجيران العرب وتلاشي إمكانية الحرب معهم على القيادة السياسية والعسكرية التخلي عن بعض من هذه الأراضي. راجع، الحاخام عوفاديا يوسيف: نقل أجزاء من أرض إسرائيل مقابل إنقاذ نفس، <تحومين> (مجموعة فتاوى)، المجلد العاشر، 1989، ص 34-47. سنتوقف عند فكر الحاخام عوفاديا يوسيف بإسهاب وخصوصًا في هذه المسألة في الفصل الأخير. راجع مقالة وردت في صحيفة هآرتس الإسرائيلية ونقلت إلى العربية في صحيفة القدس من يوم 26-3-2002 تحت عنوان «التوراة أيدت 'الترانسفير'. ولكن هل مازال هذا ساري المفعول؟!»، بقلم أنشيل بيبر، حيث يتوقف

الكاتب عند الجدل داخل المعسكر الصهيوني الديني حول مثل هذه الفرائض الدينية ومحاولته لتفسيرها.

82) نشرت مقالته هذه في كتابه بعنوان ‹أور ليشريم> [نور للأسوياء] من سنة 1920.

83) الحاخام إليعزر شفيرا: سيفر يودعي بيناه [كتاب الحكماء]، نيويورك: بيت هيلل، 1985، القسم السادس، ص 795، 554-555. مقتبس لدى يتسحاق قراوس، <يهودية وصهيونية - اثنان لا يمكنهما الالتقاء: فكر الحاخام طيطلباوم - هأدمور مساتمار - الراديكالي>، هتسيونوت، 22/ 2000، ص 37-60، ص 42 ولكن وقعت أخطاء في بعض معالم المصدر الذي تمّ اقتباسه وآثرت تصحيحها؛ راجع كذلك أبيعيزر رابيتسكي: هكيتس همغوليه فمديناة يسرائيل [النهاية المتجليّة ودولة إسرائيل]، مصدر سابق، الفصل الثاني، حيث يتوقف الكاتب عند الأسباب الدينية اليهودية المركزية لمناهضة الصهيونية ووصفها على أنها "تجسيد للكيان الشيطاني القائم في الأرض المقدسة".

84) عن محاولة بعض الحريديم العمل على إلغاء وعد بلفور، راجع مناحيم فريدمان: حفراه فًدات [مجتمع ودين]. القدس: يد يتسحاق بن تسفي، (1978 م)، ص 320-322.

85) يورد يتسحاق قراوس بعضًا من هذه التفسيرات، راجع يتسحاق قراوس، مصدر سابق، ص 44.

86) مقتبس في المصدر السابق، ص 44.

87) مقتبس في المصدر السابق، ص 45.

88) المصدر السابق، ص 47-49.

89) لخصّ لنا الباحث يوسيف سلمون هذه الانتقادات وذكرها في مقالته التالية: معارضة الحريديم للصهيونية في فترة هرتسل، مصدر سابق، ص 316.

90) مقتبس في المصدر السابق، ص 366-376، 368.

91) المصدر السابق، ص 318.

92) للاطلاع حول علمنة اللغة العبرية في العصر الحديث وإسقاطاتها وافتراضاتها العَقِدية الصهيونية، راجع، على سبيل المثال: ي أفينيري: كبوشيه هعبريت بدورينو[احتلالات اللغة العبرية في عصرنا]. مرحافياه، 1946؛ ي يناي: دبريه هقونغرس هعولامي هشيشي لمدعيه هيهدوت [علمنة في اللغة العبرية الجديدة]، المجلد الرابع، القدس، 1980، وقد ترجمت هذه المقالة عن الإنغليزية والتي ظهرت في المصدر التالي (Proceedings of the Sixth World Congress for Jewish Studies, 1973, Jerusalem: The Jerusalem Academic Press, 1975).

93) يوسيف سلمون: دين وقومية في الحركة القومية اليهودية، <تسيونوت: فولموس بن زمنينو> [صهيونية: جدل معاصر]. تحرير: فنحاس جينوسر وأبي برالي، سلسلة ‹عيونيم بتقومات يسرائيل›، سديه بوكير: مركز تخليد فكر بن غوريون، 1996، ص 369.

94) اللاويين (25: 23–24). ويذكر هذا المصطلح في هذا السفر بالذات بمعنى تخليص الأرض من الرهان، وفي الأسفار الأخرى مذكور بمعان أخرى مختلفة، مثل "تخليص" اليهودي من سلطة الأغيار، أو"تخليص" غير اليهودي، ويقصد بها إدخال غير اليهودي إلى اليهودية، مثلما لقب بوعاز زوج روث المؤابية بـ"الغوئيل"، أي المخلص، وذلك لأنه أدخلها إلى اليهودية. راجع حول هذا الموضوع المعجم المفهرس أوالفهرس الأبجدي الجديد (Concordantiae) للتوراة وأقوال الأنبياء والأقوال المكتوبة (لإبراهيم آبن شوشان)، تحت كلمة "غوئيل" و"غئال". راجع: شموئيل ألموج: هغؤلاه في الخطابية الصهيونية، روت قرق (محررة): غؤلات هقرقع بأرتس يسرائيل: رعيون فمعسيه [خلاص الأرض في أرض إسرائيل: فكرة وتطبيق]. القدس: يد يتسحاق بن تسفي، (1990 م)، ص 13–32؛ هنري نير: خلاص الأرض، خلاص الإنسان والطليعة في فكر حركة العمل الصهيونية: منذ الهجرة الثانية وحتى الهجرة الخامسة (1904–1935)، روت قرق (محررة)، المصدر السابق، ص 33–47.

95) للتوسع في هذا الموضوع، راجع، على سبيل المثال، أليعيزوروبينشطين: هعبريت شلانووهعبريت هقدوماه [لغتنا العبرية واللغة العبرية القديمة]. تل أبيب: وزارة الدفاع – دار النشر، ط 3، 1989.

96) راجع حول هذا الموضوع، دراسة الباحث يهودا نيني: ههييت أوحلمتي حلوم [هل كنت فعلاً أم كان ذلك حلمًا]. تل أبيب: عام عوفيد، 1996.

97) المصدر السابق، ص 319.

98) راجع من أجل هذا الموضوع المصادر التالية التي تلخص هذه المسألة وأثرها في مستقبل تطوّر الحركة الصهيونية كما تطوّرت مستقبلاً: بعقوب كاتس، <الصهيونية والهوية اليهودية>، في مجموعة مقالات للكاتب نشرت تحت عنوان <لئوميوت يهوديت: مسوت ومحقريم> [قومية يهودية: مقالات وأبحاث]، القدس: المكتبة الصهيونية، 1983، ص 72–84؛ يوسيف سلمون، <التراث والقومية>، في مجموعة مقالات للكاتب، <دات فتسيونوت ..>، مصدر سابق، ص 11–25. وقد ظهرت ترجمة إنغليزية للمقالة الأخيرة في المصدر التالي:

(Salmon, Yosef. "Tradition and Nationalism," Jehuda Reinharz and Anita Shapira (eds.), Essential Papers on Zionism, New York and London: New York University Press, 1996, pp. 94-116).

99) يوسيف سلمون، ‹التراث والقومية›، مصدر سابق، ص 11.

100) المصدر السابق، ص 329–330.

5) ظهور التنظيمات الحريدية وعلاقتها بالصهيونية

1) حول الأسباب الاقتصادية الاجتماعية هذه، راجع، عبد الوهاب المسيري، ‹الأيدولوجية الصهيونية . .›، مصدر سابق، الفصل الأول، ص 13–25.

2) يوسيف فوند: فيرود أوهشتتفوت: أغودات يسرائيل مول هتسيونوت ومدانات يسرائيل [انقسام أواشتراك: أغودات يسرائيل في مواجهة الصهيونية ودولة إسرائيل]. القدس: ماغنس، 1999، ص 13؛ حاييم فلص: نظرة أغودات يسرائيل لمسألة الاستيطان في أرض إسرائيل منذ المؤتمر التأسيسي في كاتوبيتص وحتى الكنيس الأول الكبير (1912–

1923)، شموئيل أطينغور (محرر)، أوماه فتولدوتيه [أمة وتاريخها]، (مجموعة المحاضرات التي ألقيت في المؤتمر العالمي الثامن للعلوم اليهودية)، المجلد الثاني، القدس: مركز زلمان شزار، 1984، ص 201-224، 201.

3) ‹هبروتوكول شل هقونجرس هصيوني هريشون› [بروتوكول المؤتمر الصهيوني الأول، (29-31 آب 1897)]، الطبعة العبرية، القدس: ر ميس باشتراك إدارة الهستدروت الصهيونية، ثلاثة مجلدات، 1950، ص 12.

4) ‹سيفر هبروتوكوليم شل هقونجرس 5› [كتاب بروتوكولات المؤتمر الصهيوني الخامس]، الطبعة العبرية، ص 389، مقتبس عند جئولاه بت يهودا، مصدر سابق، ص 72.

5) ويذكر لنا الباحث المسيري أنه تمّ مؤخرًا كشف النقاب عن حقيقة أن هرتسل كان وراء تأسيس حركة المزراحي وأنه دفع نفقات مؤتمر المزراحي الأول من أمواله الخاصة. عبد الوهاب المسيري: ‹اليهودية الأرثوذكسية›، مصدر سابق، المجلد الخامس، ص 388، وتجدر الاشارة إلى أنني لم أستطع إسناد هذا الادعاء على مصادر اخرى.

6) مقتبس من جئولاه بت يهودا، مصدر سابق، ص 72.

7) يتسحاق الفاسي: الحسيدية وحركة همزراحي، سيفر شرجاي: فرقيم بحكر هصيونوت هدتيت وهعلياه لأرتس يسرائيل [كتاب شرجاي: فصول في بحث الصهيونية الدينية والهجرة إلى أرض إسرائيل]. تحرير مردخاي إلياب ويتسحاق رفائيل، القدس: مؤسسة الحاخام كوك، العدد الأول، 1981، ص 51-65.

8) مقتبس عند جئولاه بات يهودا، مصدر سابق، ص 74.

9) راجع حول هذا الموضوع المصدر التالي، على سبيل المثال: إليعزر دون يحيا: مفاهيم الصهيونية في الفكر اليهودي الأورثوذكسي، هتصيونوت، 9/ 1984، ص 55-93، وخصوصًا الصفحات التالية 83-93. للتوسع في مشكلة إقامة العقيدة الصهيونية على فكر سلبي (مطاردة الأنظمة الأوربية لليهود، أوعلى النزعات المعادية لليهود)، راجع، على

سبيل المثال، أنيطا شبيرا، مصدر سابق، ص 175-191؛ شلوموأفينيري، مصدر سابق، المقدمة.

10) نُشرت العديد من الأدبيات البحثية حول هذا الموضوع، راجع على سبيل المثال المصدر التالي: تسفي يرون: مشنتوشل هراب كوك [فكر الحاخام كوك]. القدس: الهستدروت الصهيونية العالمية، 1985، الفصل الحادي عشر؛ أبيعيزر رابيتسكي: ‹هكيتس همغوليه . .›، مصدر سابق، الفصل الثالث؛ بنيامين إيش شالوم: هراب كوك [الحاخام كوك]. تل أبيب: عام عوفيد، 1990؛ دوف شفارتس، <ايمونا عال فرشات دخيم> [إيمان على مفترق طرق]، تل أبيب: عام عوفيد، 1996؛ (Werblowsky, R. J. Zwi. Beyond Tradition and Modernity, London: University of London, Athlone Press, 1976).

11) الحاخام أبراهام كوك: أوروت هكودش [أنوار القدسية]، القدس، المجلد الثالث، 1964، ص 13 (مقتبس من تسفي يرون، مصدر سابق، ص 109).

12) الحاخام أبراهام كوك، المصدر السابق، المجلد الأول، ص 181 (مقتبس من تسفي يرون، مصدر سابق، ص 109).

13) تسفي يرون: مشنتوشل هراب كوك [فكر الحاخام كوك]، القدس: الهستدروت الصهيونية العالمية، 1985، ص 107-111.

14) للتوسع في هذا المفهوم التصاعدي للتاريخ في العصر الحديث، راجع، على سبيل المثال (Condorcet, Antoine-Nicolas De. Sketch for a Historical Picture of The Progress of The Human Mind, trans. June Barraclough, London: Weidenfeld and Nicolson, 1955).

15) تمّ نشر جميع المحاضرات التي ألقيت في هذا الاحتفال التأسيسي لافتتاح الجامعة العبرية في القدس أبوابها سنة 1925 (وقد تأسست سنة 1918) بداية في كتاب خاص بعنوان: حغيغات هبتيحاه [احتفالات الافتتاح]، القدس، 1925. وقد تمّ إعادة نشر محاضرة الحاخام كوك في مجلة ‹حزون هغؤولاه› (القدس)، 1941.

16) السنهدرين هو مجلس علماء الدين اليهود الواحد والسبعين، وهوالقائم بمهام المجلس التشريعي والمحكمة العليا، والوحيد المخوّل لأن يبتّ في

القضايا المصيرية للشعب اليهودي. أمّا العدد (71) فهوربما عدد الاشخاص الذين أمر الرّب موسى أن يأخذهم معه إلى الجبل (جبل سيناء) وكان عددهم (70) إضافة إلى هارون وناداب وأبيهو، كما جاء في الخروج (24: 9).

17) أبراهام يتسحاك هكوكن كوك، <الموسوعة العبرية>، طبعة "سفريات فوعاليم"، تل أبيب، 1988، المجلد 29، ص 478-481، 479.

18) يرأسها تنظيم <هعيداه هحريديت> اليوم الحاخام الشاب يهودا موشي زهاب، الذي نراه غالبًا في مظاهرات عنيفة ضد الحفريات التي يقوم بها خاصة علماء الآثار في مدينة القدس. ولكنه ومع عدم تعاونه مع المؤسسات الحكومية إلا أنه وعدد كبير من أعضاء في التنظيم يتطوعون في جمعية لتقديم مساعدات إنسانية وطبية ليهود كانوا ضحايا عمليات عدائية (فدائية). راجع، عوفر عناكي: مي فمي بعولام هحريدي [من ومن في العالم الحريدي]، دار النشر "أور عام" (لم يرد اسم مدينة الإصدار)، 1999، ص 93-98.

19) إيان لوستك: الأصولية اليهودية في إسرائيل: من أجل الأرض والرّب، ترجمة حسني زينة، بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1991، ص 42-43. يعتقد الباحث جدعون آران بأن هذه البؤرة (جماعة غاحيليت)، بدأت التكوين منذ بداية الخمسينات وبعد حرب 1948، وليس في أواسط الستينات كما يعتقد غالبية الباحثين. راجع: جدعون آران: متسيونوت دتيت لدلت تسيونيت: شورشي جوش أمونيم فتربوتو[من صهيونية دينية إلى دين صهيوني: جذور غوش أمونيم وثقافته]، أطروحة الباحث لمنحه لقب دكتوراة، الجامعة العبرية في القدس، القدس، 1987؛

(Aran, Gideon. "From Religious Zionism to Zionist Religion: The Roots of Gush Emunim," Studies in Contemporary Jewry, vol. 2, Peter Y. Medding (ed.), Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1986, pp. 116-143) .

20) أيان خ، مصدر سابق، ص 39.

21) مقتبس من إيان لوستك، مصدر سابق، ص 39.

22) إيان لوستك، مصدر سابق، ص 40.

23) مقتبس من إيان لوستك، مصدر سابق، ص 40؛ راجع أيضًا، إليعيزر دون يحيا: ‹مفاهيم . .›، مصدر سابق، ص 88–89.

24) يئير شيلغ: هيهوديم هحدشيم [اليهود الجدد]، مصدر سابق، ص 50.

25) «وقال الرّب [يهوه] لموسى: قلّ لبني إسرءيل أن يصنعوا لهم أهدابًا في أذيال ثيابهم في أجيالهم، ويجعلوا على هُدبِ الذيل عصابة أسمانجونيّ. فتكون هُدبًا، فترونها وتذكرون كل وصايا الرّب [يهوه] وتعملونها، . . لكي تذكروا وتعملوا كل وصاياي وتكونوا مقدسين لإلهكم» (العدد 15: 37–40).

26) يوسيف فوند، مصدر سابق، ص 16.

27) شموئيل أطينجور: تولدوت عام يسرائيل بعيت هحدشاه [تاريخ شعب إسرائيل في العصر الحديث]، تل أبيب: دفير، 1969، ص 190.

28) نعتقد بأن اسم المنظمة الجديدة مستوحى من إحدى الفقرات التالية التي تظهر في سفر صموئيل الثاني: «فاجتمع بنوبنيامين وراء أبنير وصاروا أغوداه آحات (جماعة واحدة)، ووقفوا على رأس تلٍ واحدٍ» (صموئيل الثاني 2: 25).

29) غرشون باقون: ‹تقليد ونفي: أغودات يسرائيل والحركة الصهيونية (1912–1939)›، مصدر سابق.

30) غرشوم شالوم: دفريم بجاب [وراء الأكمة ما وراءها]، تل أبيب: عام عوفيد، 1982، ص 18. ترجمت المقابلة مع المؤلف ونشرت بالإنغليزية في المصدر التالي (Scholem, Gershom. On Jews and Judaism in Crisis: Selected Essays, Werner J. Dannhauser (ed.), New York: Schocken Books, 1976, pp. 1-53)، وقد ظهرت الجملة المقتبسة من قبلُ في الصفحات 9–10.

31) مقتبس لدى يوسيف سلمون: موقف المجتمع الحريدي في روسية وبولندا من الصهيونية بين السنوات 1898–1900، إيشل بئير شيبع: فركيم بمحشفاه هيهوديت لدوروتيهه [إيشل بئر السبع: صفحات في الفكر اليهودي عبر حقباته]، الجزء الأول، جامعة بن غوريون في النقب، بئر السبع: إصدار رؤوبين ماس، القدس، 1976، ص 377–438، 378.

32) يوسيف فوند، مصدر سابق، 16.

33) يوسيف فوند، مصدر سابق، 16.

34) يوسيف فوند، مصدر سابق، 18.

35) مئير إيدلبويم: بين همزراحي وأغودات يسرائيل، سيفر هصيونوت هدتيت [كتاب الصهيونية الدينية]، يتسحاق رفئيل وشلوموشرغاي (محرران)، القدس: مؤسسة الحاخام كوك، 1977، ص. 142-148، 144.

36) عند الوهاب المسيري: ‹الصهيونية الإثنية الدينية›، مصدر سابق، المجلد السادس، ص 286. حول هذا المجلس ومكانته السياسية والدينية، راجع، مناحيم فريدمان: هحفراه هحريديت [المجتمع الحريدي]، مصدر سابق، ص 107-112.

37) راجع حول هذا الموضوع: يوسيف فوند، مصدر سابق، خصوصًا الصفحات التالية 60-63.

38) مناحيم فريدمان: هحفراه هحريديت [المجتمع الحريدي]، مصدر سابق، ص 33؛ مناحيم فريدمان: حفراه فدات [مجتمع ودين]، مصدر سابق، ص 230-250؛ <سيفر تولدوت ههجناه> [كتاب تاريخ الهجناه]، المجلد الثاني، القسم الأول، ص 252.

39) يحاول بحث يوسيف فوند الوقوف عند هذه المسألة ويحاول مع ذلك رسم خطوط عريضة للتنظيم حول مواقفه من الصهيونية والتي ستحتدم بعد إنشاء دولة إسرائيل. راجع، يوسيف فوند، مصدر سابق.

40) هناك العديد من الباحثين الذين يرون تنظيم أغودات يسرائيل وكأنه معادٍ للصهيونية وأنه استمر برأيه هذا فترة طويلة من الزمن، ولربما إلى يومنا هذا. راجع، على سبيل المثال، المصدر التالي: مناحيم فريدمان: هحفراه هحريديت [المجتمع الحريدي]، مصدر سابق، ص 6-25. على الرغم من أن الباحث يستنتج بأن أغودات يسرائيل قد تعاونت مع المنظمات الصهيونية منذ منتصف الثلاثينات إلاّ أنه يقول: بأن مصدر هذا التعاون هو أداتي وينبع من مصالح مادية لأعضاء أغودات يسرائيل

لتمكين المجتمع الحريدي من الاستمرار في الحياة التقليدية في فلسطين. كذلك يدعي الباحث عند الوهاب المسيري ، راجع ‹الصهيونية الإثنية الدينية›، مصدر سابق، 286/6–287. ومن الطرف الآخر هناك من استنتج بأن أغودات يسرائيل على الرغم من عدائها للصهيونية إلاّ أنها تعاطفت مع أهدافها وتعاونت مع هيئاتها المختلفة وليس لأجل ضمان مصالح ماديّة وإنما من منطلق ديني وسياسي. حول استنتاجات الباحث يوسيف فوند، مصدر سابق.

41) نشرت أقوال الحاخام موشي بلوي في صحيفة <قول يسرائيل> التابعة لمنظمة (شباب أغودات يسرائيل) الصادرة في عام 1936. مقتبس في المصدر التالي: يوسيف فوند، مصدر سابق، ص 50–51.

42) عند الوهاب المسيري، المصدر السابق، ص 287.

43) See Friedman, Menachem. "The Haredim and the Holocaust," The Jerusalem Quarterly, no. 53 (Winter 1990), pp. 86-114.

44) حول النقاشات التي دارت بين المؤتمرين، راجع المصدر التالي: أتمار فيرهافطيج، مواقف حاخامات من مسألة تقسيم البلاد (1937 م)، <تحومين> (مجموعة فتاوى)، المجلد التاسع، 1988، ص 269–298. جاء في معرض النقاشات كلمة لأحد الحاخامات، الحاخام الحنان فاسرمان، والتي تعد إحدى أعنف الكلمات التي تهجمت على الصهيونية ونشاطها السياسي نحوإقامة دولة يهودية. وقد أعيد نشر هذه الكلمة في عام 1981، بعد سنوات قليلة من اشتراك أغودات يسرائيل في الحكومة. جاء هذا النشر على أثر تخوف قيادة أغودات يسرائيل من نتيجة اشتراك الحركة في الحكومة سنة 1977، والذي من شأنه أن يؤدي إلى تضامن أكبر لطلاب المعاهد الدينية الحريدية مع الدولة الصهيونية ونموبذور الشك في الطريق والأسس التي تقوم عليها أغودات يسرائيل. راجع، مناحيم فريدمان: تعامل الفئات الدينية مع إقامة الدولة تعبيرًا بالغًا لـفكرة "العودة للتاريخ"، شموئيل ناح أيزنشطدط وموشي ليساك (محرران)، مصدر سابق، ص 447–463، 448.

45) مناحيم فريدمان، المصدر السابق، ص 450.

46) المصدر السابق.

47) المصدر السابق، ص 453.

48) المصدر السابق، ص 451.

49) المصدر السابق، ص 452–453.

50) المصدر السابق، ص 454.

51) المصدر السابق، ص 455.

52) مقتبس عند مناحيم فريدمان، المصدر السابق، ص 455–456.

53) مقتبس عند مناحيم فريدمان، المصدر السابق، ص 457.

54) المصدر السابق، ص 458–459.

55) عبد الوهاب المسيري، المصدر السابق، ص 287؛ رأي مشابه يمكننا قراءته عند الباحث مناحيم فريدمان: حفراه فدات [مجتمع ودين]، القدس: يد يتسحاق بن تسفي، 1978، ص 286–366. يدعي الباحث الأخير أن مؤشرات لتعاون المنظمة مع الحركة الصهيونية ظهرت منذ سنة 1927، ولكن اتخذ مثل هذا التعاون مسلكًا جديًا وقويًا منذ منتصف الثلاثينات، خصوصًا منذ انعقاد جلسات (لجنة بيل) في عام 1937.

56) مناحيم فريدمان: هحفراه هحريديت [المجتمع الحريدي]، مصدر سابق، ص 36. يذكر لنا الباحث في الهامش رقم 24 صفحة 39 الأدبيات التي تلت تفاصيل الحادثة بكاملها، ويعتقد الباحث أن إحدى المنشورات التي تحكي تفاصيل هذه الحادثة مازالت توزع حتى يومنا هذا داخل المجتمع الحريدي، مما يترك تأثيرًا بالغًا في وعي وتوجه الشبيبة الحريدية للحركة الصهيونية ولدولة إسرائيل.

57) مناحيم فريدمان: تعامل الفئات الدينية مع إقامة الدولة تعبيرًا بالغًا لـفكرة "العودة للتاريخ"، مصدر سابق، ص 460.

58) المصدر السابق، ص 458.

59) للإطلاع على أسماء المشاركين في هذا المجلس منذ نشأته وحتى سنة 1972، يمكن الرجوع إلى المصدر التالي: ششيم شناه لأغودات يسرائيل (1912–

1972) – قوبتس يوفيل [ستون سنة لأغودات يسرائيل (1912–1972) – مجموعة اليوبيل]، القدس، لم يذكر اسم دار النشر، 1972.

60) مناحيم فريدمان: هحفراه هحريديت [المجتمع الحريدي]، مصدر سابق، ص 108.

61) المصدر السابق، ص 109.

62) حاييم شتسكر: تنوعات نوعار يهوديوت بجرمانية 1900–1933< [حركة الشبيبة اليهودية في ألمانيا منذ 1900 وحتى 1933]، أطروحة دكتوراه، الجامعة العبرية في القدس، القدس، 1969، ص 264–265. راجع أيضًا يوسيف فوند، مرجع سابق، ص 82–84.

63) مناحيم مندل فروش: بتوخ هحوموت [داخل الأسوار]، القدس: مؤسسة الحاخام كوك، 1948، 230؛ يوسيف فوند، مصدر سابق، ص 67.

64) مقتبس في بحث يوسيف فوند، مصدر سابق، ص 50.

65) يوسيف فوند، مصدر سابق، ص 50.

66) المصدر السابق، ص 83.

67) مناحيم فريدمان: هحفراه هحريديت [المجتمع الحريدي]، مصدر سابق، ص 45.

68) يوسيف فوند، مصدر سابق، ص 217.

69) للتعريف بهوية هذه الحركة، راجع: فوعاليه أغودات يسرائيل، <الموسوعة العبرية>، طبعة (سفريات فوعاليم)، تل أبيب، 1988، المجلد 27، ص 488.

70) حفيتس حاييم هولقب الحاخام يسرائيل مئير هكوكن (1839–1933)، ويعدّ من الشخصيات اللامعة في حاخامات التيار الحريدي ومؤلف كتاب في التشريع اليهودي <مشناه بروره> (1884) والذي أصبح بعد وقت قصير من نشره أحد المراجع الأساسية للتيار الحريدي في تحديد أسلوب حياة الإنسان الحريدي داخل المجتمع. وعندما انتشر خبر وعد بلفور عدّه الحاخام بأنه «وثبة من الأعالي» على صعيد الرسالة المشيحانية، وحذّر اليهود العلمانيين ألاّ "يفسدوها" (أبيعيزر رابيتسكي: هكيتس همغوليه فمدينات يسرائيل [النهاية المتجليّة ودولة إسرائيل]، مصدر سابق، ص 220).

71) مناحيم فريدمان، <هحفراه هحريديت> [المجتمع الحريدي]، مصدر سابق، ص 43.

6) المجتمع والأحزاب الحريدية في دولة إسرائيل (1949-1979)

1) يوسيف فوند، مصدر سابق، ص 158.

2) مقتبس من يوسيف فوند، مصدر سابق، ص 158.

3) راجع على سبيل المثال، يوبال فرانقل: اليهودية الحريدية والدينية في القدس في فترة الحصار، <هتسيونوت>، 1994/18، ص 247-289.

4) محفوظات جيش الدفاع الإسرائيلي، 679/56، 32 (مقتبس من يوبال فرانقل، مصدر سابق، ص 259).

5) <شعاريم>، 13-11-1947.

6) <هيومن>، على سبيل المثال: 7-2-48؛ 19-2-48؛ 24-2-48؛ 8-3-48؛ 9-5-48؛ 16-5-48.

7) <هيومن>، 29-2-1948.

8) يوبال فرانقل، مصدر سابق، ص 262؛ مناحيم فريدمان: هحفراه هحريديت [المجتمع الحريدي]، مصدر سابق، ص 54.

9) كان أحد أهم المبادرين لهذه المبادرة الحاخام (وعضوفي الكنيست لاحقًا) مناحيم فوروش، وقد اشترك في هذه المبادرة أعضاء من نطوريه كارتا والحاخام الأكبر، الحاخام هرتسوج، وأعضاء حركة أغودات يسرائيل والحاخام برلين. عن تسلسل الأحداث، راجع مستندًا موجودًا في مؤسسة الحاخام كوك، يد هراف ميمون، أرشيف الصهيونية الدينية، مستندات الحاخام برلين، (ورقة ب) (مذكور عند يوبال فرانقل، مصدر سابق، ص 262).

10) يوبال فرانقل، مصدر سابق، ص 264.

11) يوبال فرانقل، مصدر سابق، ص 265.

12) أبراهام يوسيف وولف: هتكوفاه وبعيوتيهه [المرحلة ومشاكلها]، بني براك: كيرن لهوتسائات سفلايم عل شم هراب أ ي وولف، 1982 (مقتبس عند يوسيف فوند، مصدر سابق، ص 214).

13) يوسيف فوند، مصدر سابق، ص 215.

14) موشي شينفلد: التجنيد لصهيون، <بين إيرتس يسرائيل لمدينة يسرائيل> [ما بين أرض إسرائيل ودولة إسرائيل]، بني براك: حوج بني توراه عل شم تسيعيري أغودات يسرائيل، 1975، ص 4 (نشرت المقالة في أول مرة في صحيفة <دجلينو> في عام 1948).

15) الحاخام يعقوب روزنهيم (1870-1965 م) أحد قادة اتحاد الحريديم في ألمانيا، ومن المبادرين إلى إقامة تنظيم أغودات يسرائيل، ويعد من أهم الشخصيات الدينية التي صقلت طريق التنظيم الحريدي. وفي مؤتمر التنظيم الثاني تمّ انتخابه رئيسًا للهستدروت العالمية لتنظيم أغودات يسرائيل، وقد شغل هذا المنصب حتى وفاته. وقد حاول منذ مطلع القرن العشرين العمل على تجميع جميع التيارات الحريدية تحت سقف تنظيم حريدي عالمي واحد يمثلهم ويمثل مصالحهم ويعبر عن آرائهم. حتى أنه عمل جاهدًا على ضم حركة همزراحي إلى التنظيم الجديد: أغودات يسرائيل.

16) يعدّ (تجميع الجاليات) أحد المصطلحات الدينية التي تشير إلى إحدى وظائف المشيّاح بعد ظهوره والتي تتلخص في تجميع الشتات اليهودي في أرض إسرائيل".

17) مقتبس عند يوسيف فوند، مصدر سابق، ص 215.

18) يوسيف فوند، مصدر سابق، ص 216.

19) يوسيف فوند، مصدر سابق، ص 217-218.

20) الحاخام يتسحاق مئير لفين (ممثل أغودات يسرائيل من خلال قائمة "جبهة الدينية المتحدة" في الكنيست)، الجلسة التاسعة للكنيست الأولى (التاسع من آذار 1949) <دفريهه هكنيست> [أعمال وبروتوكولات الكنيست]، المجلد الأول ص 75-76.

21) يوسيف فوند، مصدر سابق، ص 217.

22) يوسيف فوند، مصدر سابق، ص 248.

23) See Friedenson, Joseph. A History of Agudath Israel, New York: Agudath Israel of America, 1970, p. 48.

24) راجع، على سبيل المثال يئير شيلغ: هيهوديم هحدشيم [اليهود الجدد]، مصدر سابق، المقدمة والفصلين الخامس والسادس؛ يوسيف فوند، مصدر سابق، ص 252.

25) جاء في أحد تصريحات الحاخام الحسيدي أبراهام يشعياهوقرليتس (في عام 1983 م) ذات المكانة المرموقة جدًا على الصعيد الديني في المجتمع الحريدي برمته: «إن الدولة جسم تقني وإداري فقط، لهذا ليس لها أي معنى مبدئي (ديني أوأخلاقي)، لا نجاحًا ولا فشلاً، كما أنه ليس لها أي صلة مع الخلاص» (مقتبس من أبيعيزر رابيتسكي: هكيتس همغوليه فمديناة يسرائيل [النهاية المتجليّة ودولة إسرائيل]، مصدر سابق، ص 209).

26) راجع (Friedman, Menachem. "The State of Israel as a Theological Dilemma," in: Baruch Kimmerling (ed.), The Israeli State and Society: Boundaries and Frontiers, Albany: State University of New York Press, 1989, pp. 165-216)؛ آرييه نئور: سيادية دولة إسرائيل في الفكر اليهودي الأرثوذكسي، <فوليطيكا> (مجلة العلوم السياسية والعلاقات الدولية، الجامعة العبرية في القدس)، 1998/2، ص 71-96.

27) أبيعيزر رابيتسكي: هكيتس همغوليه فمديناة يسرائيل [النهاية المتجليّة ودولة إسرائيل]، مصدر سابق، الفصل الرابع.

28) مناحيم فريدمان: هحفراه هحريديت [المجتمع الحريدي]، مصدر سابق، الفصل الخامس؛ كذلك راجع، يئير شيلغ: هيهوديم هحدشيم [اليهود الجدد]، مصدر سابق، الفصل الخامس.

29) خلافًا لهذا، يدعي الباحث المشهور يشعياهولايبوفيتس (1903-1994) في أحد أبحاثه بأن «ظاهرة مجتمع الطلاب» كان قائمًا بشكل كبير بين الطوائف اليهودية منذ خراب الهيكل الثاني وحتى نهاية العصر الوسيط. راجع لايبوفيتس، يشعياهو: سيحوت عل فركي أبوت وعال هرمبام [حوارات حول فصول الآباء والرمبام]، القدس: شوكن، 1979.

30) إشارة لما جاء في سفر زكريا 2: 3: «أفليس هذا ناج سُحِبَ من النار؟» (الترجمة للكاتب، أما ترجمة البستاني «أفليس هذا شعلةً منتشلة من

النار؟» فإنها مشوّهة وغير دقيقة. وقد جاء في سفر عاموس 4: 11 «. . وأصبحت كالناجين من المحرقة . .» (الترجمة للكاتب، أمّا ترجمة البستاني فهي على هذا النحو: «. . فصرتم كشعلة منتشلة من الحريق . .».

31) مناحيم فريدمان: هحفراه هحريديت [المجتمع الحريدي]، مصدر سابق، ص 71.

32) راجع المصادر التالية، شاحر إيلان: حريديم باعم [حريديم م ض: ميزانيات، تملص ودياسة القانون]، القدس: كيتر، 2000، ص 118–119؛ مناحيم فريدمان، المصدر السابق، ص 70–71، 77.

33) مناحيم فريدمان، المصدر السابق، 14–17، 45–47؛ راجع أيضًا المصدر التالي: يوسيف فوند، مصدر سابق، ص 82–84.

34) راجع قائمة عدد الطلاب الحريديم المعفَيْن من الخدمة العسكرية في إسرائيل على مدار سنين مختلفة في المصدر التالي: شاحار إيلان، مصدر سابق، قائمة تأجيل الخدمة العسكرية رقم 2، ص 128(6).

35) راجع نصّ الرسالة وتعليق الباحث مناحيم فريدمان على مضمونها وعلى مكانتها السياسية والقضائية في مناحيم فريدمان: وهاهوتاريخ الوضع القائم: دين ودولة في إسرائيل، فرده فيلوبسقي (محررة): همعفار ميشوف لمديناه، 1947–1949: رتسيفوت فتموروت [الإنتقال من الاستيطان إلى الدولة، 1947–1949]، حيفا: جامعة حيفا، 1988، ص 47 –80؛ وقد ترجم الكاتب هذه الرسالة، راجع الملحق؛ كما وتمّ ترجمة الرسالة وإعادة كتابة المقالة بالإنغليزية في المصدر التالي (Friedman, Menachem. "The Structural Foundation for Religio-Political Accommodation in Israel: Fallacy and Reality" , in: S. Ilan Troen and Noah Lucas (eds.), Israel: The First Decade of Independence, (Albany, NY.: State University of New York Press, 1995, pp. 51-82)؛ راجع أيضًا، إليعيزر دون يحيا، <هفوليطيقا شل ههسدراه: يشوف سخسوخسم بنوسئي دات فمديناه> [سياسة الاتحادية: حلّ صراعات في مواضيع تتعلق بالدين والدولة]، القدس: مركز فلورسهيمر للأبحاث السياسية، 1997، ص 18–36.

36) مناحيم فوروش (أغودات يسرائيل)، جلسة رقم 184 للكنيست السادسة (19 حزيران 1967)، دفريهه هكنيست [أعمال وبروتوكولات الكنيست]، مجلد رقم 49، ص 2341–2342.

37) مناحيم فوروش (أغودات يسرائيل)، المصدر السابق، ص 2341–2342.

38) راجع، على سبيل المثال يئير شيلغ: هيهوديم هحدشيم [اليهود الجدد]، مصدر سابق، المقدمة.

* لقد خاضت جميع الأحزاب والحركات الدينية الانتخابات الأولى للكنيست (1949 م) في قائمة مشتركة تحمل اسم (<حزيت دتيت مئوحيدت>/ جبهة الاتحاد الديني)، وكانت تلك المرة الأولى والأخيرة التي اتحدت جميعها في قائمة واحدة.

** في انتخابات الكنيست الثانية (1951 م) خاض حزب هفوعيل همزراحي وحزب همزراحي الإنتخابات على نحومنفصل، حيث حصل الأول على (46347) صوتًا (ثمانية مقاعد) والآخر على (10383) صوتًا (مقعدين). أما فيما بعد فقد اتحدا في حزب واحد أطلق عليه حزب (همفدال/ الحزب الديني القومي).

*** لقد اشتركت أغودات يسرائيل وديجل هتوراه في قائمة واحدة تحت اسم (يهدوت هتوراه) لخوض انتخابات الكنيست في عام (1992 م) وسنة (1996 م) وسنة (1999 م).

المصادر: دائرة الإحصاء المركزية؛

Gideon Dodon and Rebecca Kook, "Religion and the Politics of Inclusion: The Success of the Ultra-Orthodox Parties," Asher Arian and Michal Shamir (eds.), The Elections in Israel – 1996, Albany, NY.: State University of New York Press, 1999, pp. 67-83.

مناحيم فريدمان، ‹المجتمع الحريدي/ هحفراه هحريديت›، القدس: معهد أورشليم لأبحاث إسرائيل، 1991، ص (138)؛ آشير أريان، ‹هرفوبليقة هيسرئيليت هشنياه/ الجمهورية الإسرائيلية الثانية، حيفا: زمورا بيتن، 1997، ص 194-195).

7) نحو صياغة واقع صهيوني جديد: المجتمع والأحزاب الحريدية (1977-2001م)

1) راجع، على سبيل المثال، بروخ كيمرلينغ: دين، قومية وديموقراطية في إسرائيل، زمنيم، 50-1994/51، ص 116-131؛ يوسيف سلمون: دين وقومية في الحركة القومية اليهودية، مصدر سابق، 366-376؛ إليعزر دون يحيا: دولانية ويهودية في فكر وسياسة بن غوريون، مصدر سابق. وللاطلاع على العلاقة العضوية بين القومية (العصبية) الأوربية والديانة المسيحية، راجع المصدر النقدي التالي (Chadwick, Owen. The Secularization of the European Mind in the 19th Century, Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

2) يوسيف دان: الحريدية المتسلّطة: نتاج إسرائيل العلمانية، <ألّفايّيم> (مجلة أكاديمية متشعبة الاهتمامات في الفكر، فلسفة وأدب)، العدد 15 (1997 م)، ص 234-253.

3) يوسيف دان، المصدر السابق، ص 234.

4) يوسيف دان، المصدر السابق، ص 237.

5) المصدر السابق، ص 234.

6) المصدر السابق، ص 249.

7) المصدر السابق، ص 251.

8) ب س ديفيز: المفهوم الحديث للمكان والزمان، ترجمة السيد عطا، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1996، راجع خصوصًا الباب السابع (الجنس البشري في الكون)، ص 221-244.

9) حول هذه المسألة، راجع يئير شيلغ: هيهوديم هحدشيم [اليهود الجدد]، مصدر سابق، المقدمة. راجع أيضًا المصادر والتقارير الصحفية المختلفة التي يذكرها الكاتب في هوامش المقدمة، والتي تتوقف عند ظاهرة إنشاء معاهد تعليمية دينية يهودية في المجتمع الإسرائيلي تعرض للشريحة العلمانية التعمق في التراث الديني اليهودي من منطلقات مختلفة.

10) إيلان شاحار، مصدر سابق، قائمة تأجيل الخدمة العسكرية رقم 2؛ يئير شيلغ، المصدر السابق، ص 12.

11) أليعزر دون يحيا: استقرار وتحوّل في حزب المعسكر: المفدال وانقلاب الشباب، <مديناه، ممشال فيحسيم بنلئومييم>، عدد رقم 14، ص 25-52.

12) يئير شيلغ، <هيهوديم هحدشيم> [اليهود الجدد]، مصدر سابق، ص 15.

13) آيان لوستيك، مرجع سابق، ص 43. حول موضوع رؤية الحركة الصهيونية "العلمانية" أداة إلهية ينتهي دورها مع إنشاء الدولة وتعزيز أواصرها، راجع كتاب الصحفي، سيفي ركلبسقي: حموروشل مشياح [حمار المشياح]، تل أبيب: دار النشر التابعة لصحيفة يديعوت أحرونوت، (1999 م).

14) للاطلاع على الأدبيات الإسرائيلية التي تتطرق إلى موضوع أزمة الهوية داخل المجتمع الإسرائيلي، راجع المصادر التالية: عددين خاصين من مجلة <فوليطيقا> (عدد 17 صدر في تشرين الأول 1987، وعدد 42-43 صدر في كانون الثاني 1992) يتطرقان إلى مسألة "من الإسرائيلي؟"، إضافة إلى مئات المقالات التي نشرت في مجلات ثقافية وسياسية تبحث هذا الموضوع. كذلك راجع: يوسيف أغاسي: بين دات فليئوم [بين الدين والقومية]، تل أبيب: ففيروس، 1984؛ يوسيف غورني: هحيفوس احار هزهوت هلئوميت [البحث عن الهوية القومية]، تل أبيب: عام عوفيد، 1986؛ ميتوس فزخرون [أسطورة وذاكرة]، دافيد أوحانا وروبيرط فيسطريخ (محررين)، القدس: معهد فان لير وهكيبوتس همئوحاد، 1997؛ يعقوب غولومب: غيبور هإموناه أوغيبور هكفيراه؟ [بطل الإيمان أو بطل الكفر؟]، القدس وتل أبيب: شوكن، 1999، ص 301-306؛ كذلك راجع مقالة الفيلسوف (Walter Kaufmann) تحت عنوان (مستقبل الهوية اليهودية/ The Future of Jewish Identity) والتي نشرت في كتابه ‹Existentialism, Religion and Death› الصادر عن دار النشر (A Meridian Book) في نيويورك في عام 1976، صفحات 164-178.

15) راجع، على سبيل المثال، جدغون دورون: دين وسياسة الاحتواء: نجاح الأحزاب الدينية، آشر إريان وميخال شمير (محررين)، هبحيروت بيسرائيل – 1996 [الانتخابات في إسرائيل - 1996]، القدس: المركز الإسرائيلي للديموقراطية، 1999، ص 85–106، وقد ترجمت مجموعة المقالات هذه من اللغة الإنغليزية ونشرت تحت عنوان (The Elections in Israel - 1996)، وأصدرته عام 1999 دار النشر (State University of New York Press).

16) للتوسع في هذه المسألة، راجع، على سبيل المثال، شلوموفيشر: <الحريديم (المرتعدون) من السلام، تيئوريا فبيكوريت 1996/9، ص 233–239.

17) يئير شيلغ: الحريدي الجديد، فنيم (مجلة تعنى في الثقافة والمجتمع والتربية)، عدد رقم 4، شباط 1998، ص 43–48.

18) جاء في أحد منشورات جمعية يهودية حريدية، تطلق على نفسها اسم <منوف> (المركز للمعلومات اليهودية)، تعمل على تعزيز الروابط ورأب الصدع بين الطوائف الحريدية والمتدينة من جهة والشرائح العلمانية اليهودية في المجتمع الإسرائيلي، تحت عنوان «أنماط تفكير الحريديم»، والتي جاءت لتعبر وتعكس مبادئ وقواعد يؤمن بها غالبية الحريديم، بأن «اللغة العبرية الحديثة ليست اللغة المقدسة، وإنما تنمومن جذورها» (بند أسس اليهودية). وباعتقادنا فقد حرص القائمون على هذا المركز على التشديد على هذه المسألة بهدف تفسير ظاهرة تحدث غالبية الحريديم باللغة العبرية في العقدين الأخيرين بعد أن كانت تعدّ منذ أقدم العصور "لغة المقدس" يمنع استعمالها في الأمور الدنيوية. راجع: منوف (المركز للمعلومات اليهودية)، دفوسي هحشيبه شل هحريديم [أنماط التفكير لدى الحريديم]، القدس، منوف، 2001. كما ويمكن العودة إلى موقع الجمعية التالي في الإنترنت ‹www.manof.org.il›.

19) يئير شيلغ: هيهوديم هحدشيم [اليهود الجدد]، مصدر سابق، ص 54.

20) يئير شيلغ: هشفعات هعلياه متسفون أمريكه عال هحييم هاورتودوكسيم بيسرائيل [تأثير الهجرة من أمريكا الشمالية على حياة الأرثوذكس في

إسرائيل]، إصدار سلسلة: قضايا في علاقات اليهود في الولايات المتحدة وإسرائيل، (لم يذكر اسم دار النشر ولا مكان النشر)، شباط 2000.

21) يئير شيلغ: هيهوديم هحدشيم [اليهود الجدد]، مصدر سابق، ص 136.

22) حول هذه الآراء المختلفة انظر المصادر التالية: يئير شيلغ، مصدر سابق، ص 189؛ نيري هوروفيتس: الحريدي الإسرائيلي الجديد، في: يهدوت حوفشيت (مجلة الحركة العلمانية الإسرائيلية من أجل يهودية إنسانية)، 1999/15، ص 12-14؛ نيري هوروفيتس: الحريدي القومي والصهيوني القومي الحريدي: شخصيات جديدة في السياسة الإسرائيلية، <مفنيه> (مجلة ترعى قضايا اجتماعية)، 1996/14، ص 25-30.

23) المصدر السابق، ص 189.

24) مقتبس عند يئير شيلغ، المصدر السابق، ص 146.

25) يئير شيلغ، المصدر السابق، ص 148.

26) المصدر السابق، ص 149.

27) المصدر السابق، ص 154. كذلك راجع، نيري هوروفيتس: الحريديم والإنترنت، في: كيفونيم (مجلة للشؤون الصهيونية واليهودية)، عدد رقم 3، تشرين الأول 2000، ص 7-30.

28) ظهرت في العقد الأخير العديد من الدراسات التي تناقش هذه المسألة وتحاول التوقف عند إسقاطاتها الثقافية والسياسية. راجع، على سبيل المثال، تمار إليئور: مسكيلوت وبوروت [مثقفات وجاهلات]، تل أبيب: عام عوفيد، 1992؛ (Friedman, Menachem. "Back to the Grandmother: The New Ultra-Orthodox Woman," Israel Studies, (Spring 1988), pp. 21-26). حول مواقف متباينة في مسألة منح حقوق سياسية للمرأة في الشريعة اليهودية، راجع:

(Zohar, Zvi. "Traditional Flexibility and Modern Strictness - A Comparative Analysis of the Halakhic Positions of Rabbi Kook and Rabbi Uzziel on Women's Suffrage," in: Harvey E. Goldberg (ed.), Sepharadi and Middle Eastern Jewries - History and Culture in the Modern Era, Bloomington. Indiana University Press, 1996, pp. 119-133).

29) المصدر السابق، ص 159. كذلك راجع المقالات الثلاث التالية للباحث نيري هوروفيتس: الحريدي القومي والصهيوني القومي الحريدي:

شخصيات جديدة في السياسة الإسرائيلية، مصدر سابق؛ الحريدي الإسرائيلي الجديد، مصدر سابق؛ إضاءات الحاخام كوك على عتمة الميادين، <مفنيه> (مجلة ترعى قضايا اجتماعية)، عدد 14، 1996، ص 4–12.

30) أفي يعر وتمار هرمان: حريديم للأمن: تفسير دعم الجمهور المتدين في عملية السلام، معيار السلام في مركز تمي شطينمتص لبحوث السلام، هآرتس، 4–9–1997، ص ب 2. كذلك راجع، تمار هرمن وإفرايم يعر: "حمائمية" شاس: وهم وواقع>، يوئاب فيلد (محرر): شاس: أتغار هيسرائيليوت [شاس: تحدي الماهية الإسرائيلية]، تل لبيب: لمسكال، 2001، ص 343–389.

31) يئير شيلغ، <هيهوديم هحدشيم> [اليهود الجدد]، مصدر سابق، ص 159.

32) الغريب في الأمر أن جميع المراقبين والباحثين في المجتمع الحريدي لم ينتبهوا ولم يعقبوا على هذه الظاهرة، ما عدا الباحث مناحيم فريدمان الذي أبدى دهشته فقط لهذه الظاهرة الجديدة. فقد أعرب الباحث مناحيم فريدمان، في سياق إحدى المقابلات التي أجريت معه، عن دهشته الشديدة من هذه الظاهرة الجديدة في المجتمع الحريدي وعقبّ باختصار شديد أنه ستكون لهذه الظاهرة إسقاطات بعيدة المدى على هوية وطابع المجتمع الإسرائيلي عامة، كما وستكون لها إسقاطات شديدة داخل المجتمع الحريدي. راجع المقابلة مع الباحث في مجلة <ميمد> عدد رقم 7 (1996 م) ص 12–16.

33) يئير شيلغ: <هيهوديم هحدشيم> [اليهود الجدد]، مصدر سابق، ص 159.

34) المصدر السابق، ص 160.

35) المصدر السابق، ص 164.

36) مذكور في كتاب يئير شيلغ، المصدر السابق، ص 161.

37) الأدمور مسدغوره وآخرون: صوت صراخ واحتجاج (عريضة)، تمّ نشرها في صحيفة أغودات يسرائيل الرسمية، <هموديع>، يوم (1998/11/17 م)

على صدر الصفحة الأولى. مذكورة أيضًا في كتاب شاحار إيلان، مصدر سابق، ص 60.

38) See Aran, Gideon. “The Beginnings of the Road from Religious Zionism to Zionist Religion," Studies in Contemporary Jewry, vol. 2, Peter Y. Medding (ed.), Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1986, pp. 116-143.

39) يئير شيلغ: هيهوديم هحدشيم [اليهود الجدد]، مصدر سابق، ص 38.

40) مذكور عند يئير شيلغ، المصدر السابق، ص 38.

41) راجع المقالة في مجلة <نقوداه>، عدد 35، تشرين الأول (أكتوبر) (1981 م).

42) مذكور عند يئير شيلغ: هيهوديم هحدشيم [اليهود الجدد]، مصدر سابق، ص 45.

43) المصدر السابق، ص 44.

44) مذكور عند يئير شيلغ، المصدر السابق، ص 45.

45) راجع المقالة: نحوما بعد صهيونية دينية وقومية، <هآرتس>، 3-10-1995.

46) يئير شيلغ: هيهوديم هحدشيم [اليهود الجدد]، مصدر سابق، ص 45.

47) المصدر السابق، ص 18.

48) م فنيناه: دبار بعتو[مبادئ القراءة للصف الأول الابتدائي]، معهد تلت، 1999 (مقتبس من المصدر التالي (Yovel, Amos. Arabs and Palestinians in Israeli Textbooks, Tel-Aviv: CMIP - Center for Monitoring the Impact of Peace, September 2000, p. 132. (http://www.edume.org)). لا يختلف الوضع كثيرًا في الكتب الدراسية المصادق عليها من وزارة المعارف الإسرائيلية والتي يتمّ تعليمها في المدارس الرسمية وغير الرسمية. حول هذا الموضوع، راجع: آلي فوده، مصدر سابق؛ آلي فوده: الصراع الساكن: انعكاس العلاقات الإسرائيلية العربية في كتب التاريخ التعليمية في إسرائيل، 1948-2000، <زمانيم> (مجلة التاريخ الصادرة عن فرع التاريخ في جامعة تل أبيب)، عدد 72 (خريف 2000)، ص 20-30. ظهرت نسخة جديدة لهذه المقالة باللغة الإنغليزية

(Podeh, Eli. "History and Memory in the Israeli Education System: The Portrayal of the Arab-Israeli Conflict in History Textbooks, 1948-2000," History and Memory, vol. 12, 2000)

49) (Amos Yovel)، مصدر سابق، ص 124.

50) المصدر السابق، ص 125.

51) المصدر السابق، ص 81.

52) لسبب ما لم يتمّ ترجمة هذه الفقرة في النسخة الإنغليزية إلا أنها موجودة في النسخة العبرية الأصلية، والتي وصلت إلى يد الكاتب عن طريق الخطأ، فهي نسخة داخلية وليست للتوزيع. راجع، عاموس يوبيل: هعرفيم هإسلام وعفلستينيم بسفرييه ليمود بيسرائيل (1999 - 2000) [العرب والإسلام والفلسطينيون في كتب التدريس في إسرائيل (1999-2000)]، نسخة داخلية، ص 69.

53) (Amos Yovel)، مصدر سابق، ص 105.

54) المصدر السابق، ص 33-34.

55) المصدر السابق، ص 24.

56) المصدر السابق، ص 45.

57) المصدر السابق، ص 110. للاطلاع على المصادر التوراتية لهذا الشرع، راجع التكوين 25: 23-34؛ 27: 1-46.

58) المصدر السابق، ص 108.

59) المصدر السابق، ص 108-109.

60) المصدر السابق، ص 110.

61) مومي دهان، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 27.

62) مومي دهان، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 27.

63) راجع، مومي دهان، مصدر سابق، الجزء الأول، أشكال 21-24، ص 49 - 50.

64) مومي دهان، مصدر سابق، الجزء الأول، أشكال 11-12، ص 44.

65) مومي دهان، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 7.

66) مومي دهان، مصدر سابق، الجزء الثاني.

67) شاحار إيلان: ميئة شعاريم للضريبة البلدية، <هأرتس>، 24 مارس/اذار 1998.

68) شلوموحسون: لمي تهيي يروشلايم [لمن تكن القدس]، القدس، معهد فلورسهامير للأبحاث السياسية، 2000.

69) شاحار إيلان: هحريديم ب ع م، مصدر سابق، ص 301، 310.

70) شاخار إيلان، المصدر السابق.

71) مومي دهان، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 15.

72) حول نسبة الحريديم في البلاد، راجع ميخال قرن وجاد برزيلاي: هشتلفوت قبوتسوت "فريفيريه" بحفراه وبفوليطيقة بعيدان شلوم: أ هحريديم بيسرائيل [اندماج مجموعات "محيطية" في المجتمع وفي السياسة في عصر السلام: 1. الحريديم في إسرائيل]، القدس: المعهد الإسرائيلي للديموقراطية، 1998، ص 17. مومي دهان، مصدر سابق؛ (Eli Berman)، مصدر سابق.

73) مناحيم فريدمان: هحفراه هحريديت [المجتمع الحريدي]، مصدر سابق، ص 122.

74) المصدر السابق، ص 139.

75) المصدر السابق، ص 118-119.

76) يوبال فرانقل: اليهودية الحريدية والدينية في القدس في فترة الحصار، <هصيونوت>، عدد رقم 18 (1994 م)، ص 256.

77) راجع: كتاب الاحصاء السنوي في إسرائيل لسنة 1999>، هيئة الإحصاءات العامة، القدس، 2000، لوائح نسب الولادة في المجتمع الإسرائيلي.

78) مستوطنة <بيتار>: مستوطنة تقع على أراضي قرى نحالين وحوسان وبتير ووادي فوكين إلى الجنوب من القدس، شمال غرب بيت لحم. تمّ الإعلان عن إنشائها مستوطنة مؤقتة بتاريخ (1982/8/8 م) وفي مطلع عام

(1985 م) تحولت إلى مستوطنة دائمة. تمّ ضمها في عام (1999 م) إلى مستوطنة قريبة منها تدعى <بيتار عيليت>، وأطلق عليهما مستوطنة واحدة بالاسم ذاته <بيتار عيليت>. تصل المساحة المخصصة لها أكثر من (400،12) دونم صودرت من قرية بتير في مطلع سنة (1983 م) ومن قرية حوسان في كانون الثاني (1989 م) ومن قرية حوسان عام (1986 م)، وقرى حوسان ونحالين ووادي فوكين. وقد بلغ عدد سكان المستوطنة عام (1998 م) حوالي 11,300 ومخطط لها أن تستوعب (60000) مستوطن. ويذكر بأن هذه المستوطنة تعدّ "مستوطنة مدينية" تابعة لحزب أغودات يسرائيل، وتتبع إداريًا لمجلس <غوش عتسيون> الإقليمي (راجع ملحق المستوطنات الحريدية).

79) راجع: هآرتس، 7 كانون الأول 2003؛ كذلك راجع التحليل الاحصائي الذي نشرته دائرة الإحصاء المركزية في إسرائيل في موقعها الرسمي على العنوان التالي ‹http://www.cbs.gov.il/hodaot2003/01_03_177.htm›.

80) للاطلاع على هذا الزحف السكاني في مدينة القدس، راجع: شلوموحسون وعميرام غونن: هميتح هتربوتي بين يهوديم بيروشليم [الصراع الثقافي بين اليهود في القدس]، القدس: مركز فلورسهايمر للأبحاث السياسية، تموز 1997؛ شلوموحسون: همأفاق عل تسفيوناه هتربوتي شل يروشليم [الصراع على الطابع الثقافي للقدس]، القدس: مركز فلورسهايمر للأبحاث السياسية، 1996؛ يوسيف شلهب: عياراه بكيرخ [بلدة داخل مدينة]، القدس: معهد القدس لدراسة إسرائيل، 1991.

81) هذه الدوافع الاقتصادية ذاتها، إضافة طبعاً إلى الدوافع العنصرية، تقف خلف الزحف السكاني للسكان الفلسطينيين في مدينة حيفا ويافا والرملة واللد وعكا. وقد توقفت عند هذه المسألة في بحث سابق، راجع: نبيه بشير: الفلسطينيون في "المدن المختلطة"، القدس وبيت لحم: مركز المعلومات البديلة، 1998، الفصل الأول.

82) وليد الخالدي (محرر): كي لا ننسى: قرى فلسطين التي دمرتها إسرائيل سنة 1948 وأسماء شهدائها، بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية،

1997، ص 699؛ كول مقوم فاتار [كل مكان وإثر]، وزارة الأمن والدفاع الإسرائيلية، الطبعة الـ 15(طبعة جديدة ومنقحة)، 2000 (صدرت الطبعة الأولى سنة 1953)، ص 55.

83) كول مقوم فاتار [كل مكان وإثر]، المصدر السابق، ص 267-268.

84) مناحيم فريدمان: هحفراه هحريديت [المجتمع الحريدي]، مصدر سابق، ص 43.

85) حفيص حاييم هولقب الحاخام يسرائيل مئير هكوكن (1839-1933)، ويعدّ من الشخصيات اللامعة في حاخامات التيار الحريدي ومؤلف كتاب في التشريع اليهودي <مشناه بروره> (1884) والذي اصبح بعد وقت قصير من نشره أحد المراجع الأساسية للتيار الحريدي في تحديد أسلوب حياة الإنسان الحريدي داخل المجتمع. وعندما انتشر خبر وعد بلفور اعتبره الحاخام أنه "وثبة من الأعالي" على صعيد الرسالة المشيحانية، وحذّر اليهود العلمانيين إلاّ "يفسدوها" أبيعيزر رابيتسكي: هكيتس همغوليه فمديناة يسرائيل [النهاية المتجليّة ودولة إسرائيل]، مصدر سابق، ص 220).

86) راجع حول موضوع قصة استيطان درعي في المستوطنة في الكتاب التالي: آرييه نير: آرييه درعي: هعلييا، همشبير، هكأيب [آرييه درعي: الصعود، الأزمة، الالم]، تل أبيب: يديعوت أحرونوت، سفريه حيمد، 1999، الفصل السادس، ص 85-99.

87) See Della Pergola, Sergio. "Jerusalem's Population, 1995-2020: Demography, Multiculturalism and Urban Policies," European Journal of Population, vol. 17, no. 2, 2001, pp. 165-199, 181-183.

8) شاس: نحو بناء صهيونية جديدة

1) حصلت على نسخة من أطروحة الدكتوراه للسيدة ريكي طسلار بعد الانتهاء من كتابة هذا البحث، الأمر الذي منعني من التطرق إليها والاعتماد على معطياتها وعلى استنتاجاتها المهمة. وقد ظهرت هذه الأطروحة مؤخرًا على شكل كتاب، راجع ريكي كسلار: بشم هشم: شاس فهمهفخه هدتيت [باسم الرب - شاس والثورة الدينية]، القدس: كيتر، ص، 2003.

2) هآرتس، ملحق، 7-4-1989.

3) مقتبس لدى روني باوم-بناي: حركة حريدية صهيونية؟، يوئاب فيلد (محرر): شاس . .، مصدر سابق، هامش رقم 3، ص 434.

4) صحيفة هآرتس، 12-7-1992، مقتبس لدى روني باوم-بناي، المصدر السابق.

5) صحيفة دفار، 10-7-1992، مقتبس لدى روني باوم-بناي، المصدر السابق.

6) صحيفة معاريف، 24-4-1997، مقتبس في المصدر السابق.

7) للتوسع في هذا الموضوع، راجع: نبيه بشير: اليهود الشرقيون وحركة شاس: بين الإثنية والدين، نابلس: مركز البحوث والدراسات الفلسطينية، حزيران (يونيو) 1998، الفصل الثاني؛ هلدا صايغ شعبان: التمييز ضد اليهود الشرقيين في إسرائيل، بيروت: مركز الأبحاث في منظمة التحرير الفلسطينية، 1971؛ إلياهوإليسار: علينولمنواع أت هغزعنوت هيهوديت بمديناه هيهوديت [يجب علينا منع العنصرية اليهودية في الدولة اليهودية]، القدس: مركز "اليسار" في الجامعة العبرية في القدس، 1967؛ (Massad, Joseph. "Zionism's Internal Others: Israel and the Oriental Jews," Journal of Palestine Studies, vol. 25, no. 4 (Summer 1996), pp. 53-68)؛ نبيه بشير: تاريخ محاولات إقامة تنظيمات بين صفوف المهاجرين اليهود من البلاد العربية إلى فلسطين منذ مطلع العقد الثاني وحتى مطلع العقد الثامن من القرن العشرين وأسباب إخفاقها (بالعبرية) (لم ينشر بعد).

8) حول موضوع محاولات الفئات الإثنية الشرقية إقامة التنظيمات للتصدي للتمييز العنصري الصهيوني الأشكنازي، راجع:

(Herzog, Hana. "Ethnic Political Identity: The Ethnic Lists to the Delegates Assembly and the Knesset, 1920-1977," In: Weingrod, A. (ed.), Studies in Israeli Ethnicity: After the Ingathering. New York: Gordon and Breach, 1984)

حنه هرتسوغ: عدتيوت فوليطيت: ديموي مول متيئوت [طائفية سياسية: وهم مقابل واقع]، تل أبيب: هكيبوتس همئوحاد، 1986. وحول محاولات

اليهود اليمنيين، المهاجرين اليهود الأوائل الذين قدموا إلى فلسطين منذ نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، التصدي للتمييز العنصري الذي سلطته ضدهم الحركة الصهيونية بمؤسساتها المختلفة، راجع، على سبيل المثال: يهودا نيني: ههييت أوحلمتي حلوم [هل كنت فعلاً أم حلمت حلمًا]، تل أبيب: عام عوفيد، 1996.

9) إحدى أهم هذه الحركات في الوقت الحالي تتجسد في حركة يطلق عليها اسم (القوس الديموقراطي الشرقي)، والتي مازالت قيد التبلور على الصعيد العَقِدي. على صعيد ظهور حركات ومنظمات يهودية شرقية أخرى في السابق، راجع، على سبيل المثال:

(Hassan, Shlomo. "The Emergence of an Urban Social Movement in Israeli Society: An Integrated Approach," International Journal of Urban and Region Research, vol. 7, no. 2, 1983, pp. 157-171; G. N. Giladi, Discord in Zion: Conflict Between Ashkenazi and Sephardi Jews in Israel, London: Scorpion, 1990; Zenner, W. P. "Sephardic Communal Organization in Israel," Middle East Journal, vol. 21, no. 2, 1967, pp. 173-186)

10) نبيه بشير: تاريخ إقامة تنظيمات . .، مصدر سابق؛ نبيه بشير: الشرقيون في المستنقع الصهيوني، في: رؤية أخرى، السنة الخامسة، العدد 7-8، 1997، ص 17-22.

11) يوئاب فيلد: أحجية واسمها شاس، يوئاب فيلد (محرر): شاس . .، مصدر سابق، ص 52-71. هذا المقال الأخير هوترجمة لمقالته التي ظهرت بعنوان (Yoav Peled. "Towards a Redefinition . .")، مصدر سابق.

12) للتوسع في هذا الموضوع، راجع المصادر التالية:

(Piterberg, G. "Domestic Orientalism: The Representation of 'Oriental' Jews in Zionist/Israeli Historiography," British Journal of Middle Eastern Studies, vol. 23, no. 2 (1996), pp. 125-145; Shohat, Ella. Israeli Cinema: East/West and the Politics of Representation, Austin: University of Texas Press, 1989)

إضافة إلى ذلك يمكن العودة إلى مجموعة مقالات تبحث في محاولة الصهيونية إعادة اليهود إلى مجرى التاريخ الإنساني من التاريخ الفوق طبيعي، والمنشورة في المصدر التالي: شموئيل ناح إيزينشطادط وموشي ليساك (محررون)، مصدر سابق، راجع خصوصًا مقالة شموئيل ناح أيزنشطاط، ص 9-29 التي تعرض الأدبيات المختلفة في هذا الموضوع،

ومقالة أمنون راز والتي تتوقف عند مسألة مكانة يهود البلاد العربية في "العودة إلى التاريخ" الصهيوني، ص 249–276.

13) يوسيف دان، مصدر سابق، ص 245.

14) نبيه بشير: اليهود الشرقيين . .، مصدر سابق، ص 100.

15) حول هذا النهج التنظيمي، راجع، على سبيل المثال: دان هوروفيتس وموشي ليساك: ميشوف لمديناه [الانتقال من الاستيطان للدولة]، تل أبيب: عام عوفيد، 1986، ص 254–299. لقد ظهر هذا الكتاب بداية باللغة الإنغليزية أيضًا (Horowitz, Dan and Lissak, Moshe. Origins of the Israeli Polity: Palestine Under the Mandate, Chicago: University of Chicago Press, 1978).

16) دان هوروفيتس وموشي ليساك، المصدر السابق، 260–261.

17) مناحيم فريدمان: حفراه فدات: هارتودوكسيه هلوتصيونيت بإيرتس يسرائيل 1918–1936 [مجتمع ودين: الأرثوذكسية غير الصهيونية في أرض إسرائيل 1918–1936]، القدس: يد يتسحاق بن تسفي، 1978، ص 286، 348–349: إلياهوبيلصقي: هدات بمدينات يسرائيل، لآن؟ [الدين في دولة اسارئيل، إلى أين؟]، تل أبيب: سفريات دفار، 1984، ص 75–76.

18) هوروبيتس، أبنير: انتخابات السلطات المحلية لسنة 1998 مرحلة في تمأسس شاس، عند: أبراهام بريخته وعامي فدهتسور (محرران): انتخابات السلطات المحلية في إسرائيل لسنة 1998: استمرارية أم تحوّل؟، تل أبيب: إصدار رموت – جامعة تل أبيب، 2001، ص 101–117.

19) هوروبيتس، مصدر سابق، ص 102.

20) يتعزز هذه الادعاء على أساس الأبحاث التالية، والتي توصلت إلى نتيجة مفادها أن اليهود الشرقيين يبحثون عن الشعار الذي يوحدهم ويحثهم على الانخراط في المجتمع والدولة الإسرائيليين وليس العكس. راجع، على سبيل المثال الأبحاث المنشورة في كتاب يوئاب فيلد (محرر)، شاس . .، مصدر سابق، خصوصًا بحث آشر كوهن وبحث روني باوم–بناي وبحث شلوموفيشر وتتسفي باقرمان.

21) See Kamil, Omar. "The Synagogue, Civil Society, and Israel's Shas Party," Critique (Journal for Critical Studies of the Middle East), no. 18 (Spring 2001), pp. 47-66.

22) تمّ نشر المقابلة ملحقًا في نبيه بشير: اليهود الشرقيون . .، مصدر سابق، ملحق رقم 2، ص 98.

23) في معرض مقابلات غير رسمية وجلسات مع أصدقاء وزملاء يهود شرقيين، كان معظمهم في السابق أعضاء في حركات اجتماعية وأخرى سياسية مناهضة للصهيونية، تدينوا مؤخرًا أوعادوا إلى الدين وانضموا إلى صفوف حركة شاس، حاولوا إقناعي بأنهم حافظوا على أسلوب حياتهم السابق بإضافة تطبيق بعض الفرائض الدينية البسيطة مثل الصلاة (ثلاث مرات يوميًا).

24) يئير شيلغ: هيهوديم هحدشيم [اليهود الجدد]، مصدر سابق، ص 232.

25) المصدر السابق، ص 233.

26) المصدر السابق، ص 237.

27) المصدر السابق، ص 227.

28) راجع أيضًا (Omar Kamil)، مصدر سابق.

29) (Stillman)، مصدر سابق، ص 6-7.

30) يوناتان شفيرا: عيليت للوممشيخيم [نخبة من دون مكمّلين]، تل أبيب: سفريات فوعاليم، 1984، ص 84؛ إليعزر بن رفائيل: إثنية ومجتمع في إسرائيل، شموئيل سطمفلر (محرر): إنشيم فمديناه - هحفراه هيسرائيليت [أشخاص ودولة - المجتمع الإسرائيلي]، تل أبيب: وزارة الدفاع - دار النشر، 1989، ص 73؛ (Goldscheide, Calvin. Israel's Changing Society, Boulder Colorado: Westview Press, 1996, pp. 22-24).

31) يوسيف دان، مصدر سابق، ص 238.

32) من أجل مسألة إقامة حركة شاس، راجع، نبيه بشير: اليهود الشرقيين . .، مصدر سابق، الفصل الثالث؛ مناحيم فريدمان: هحفراه هحريديت . .، مصدر سابق، ص 175-185.

33) راجع موشي هوروفتس: هراب شاخ: شهمفتيح بيدو[الحاخام شاخ: الذي يحمل المفتاح]، القدس: كيتر، 1989، ص 131–143؛ يوئيل نير، مصدر سابق، ص 100–113؛ مناحيم فريدمان: هحفراه هحريديت . .، مصدر سابق، ص 175–180.

34) يوسيف دان: الحريدية المتسلطة: نتاج إسرائيل العلمانية، <ألّفايّيم> (مجلة أكاديمية متشعبة الاهتمامات في الفكر، فلسفة وأدب)، العدد 15 (1997 م)، ص 248.

35) خلافاً لما يمكن توقعه فقد منح الحاخام عوبديا يوسيف على مثل هذا اللباس (الأشكنازي الأصل) صبغة دينية حيث إنه أصدر فتوى تقر على اللباس الشرعي الوحيد مع بعض من التغييرات الطفيفة جدًا والتي لا يمكن ملاحظتها غالبًا. من أجل هذه الفتاوى، راجع عوفير عناقي: مي فمي بعولام هحريدي [من ومن في العالم الحريدي]، مكان النشر غير مذكور، إصدار دار النشر "أور عام"، 1999، 74–75.

36) أمنون ليفي: هحريديم [الحريديم]، القدس: كيتر، 234.

37) آرييه نير: آرييه درعي: هعلييا، همشبير، هكايب [آرييه درعي: الصعود، الأزمة، الألم]، تل أبيب: يديعوت أحرونوت، سفرييه حيمد، 1999، ص 108؛ عوفير عناقي، مصدر سابق، 73.

38) أحمد خليفة: الأحزاب الدينية، صبري جريس وأحمد خليفة (محرران): دليل إسرائيل العام، بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1996، 123–180.

39) صحيفة <معاريف>، "ملحق السبت"، 16–4–1999، مقتبس في تسبي زوهار، "إعادة المجد التليد": بصيرة الحاخام عوبديا يوسيف، يوئاب فيلد (محرر)، <شاس . . >، مصدر سابق، ص 159.

40) تسبي زوهار، المصدر السابق، ص 161.

41) تسبي زوهار، المصدر السابق، ص 161. للعودة إلى مصادر تعالج وتكشف التراث الديني اليهودي الذي تطوّر في البلاد العربية والإسلامية، راجع، على سبيل المثال

(Zohar, Zvi. "Sepharadic Rabbinic Response to Modernity - Some Central Among Characteristics," in: S. Deshen & W. P. Zenner (eds.), Jews Among the Muslims - The Anthropology of Communities in the Pre-Colonial Middle East, London: MacMillan & New York University Press, 1996, pp. 64-80)

42) راجع: مناحيم فريدمان: هحفراه هحريديت . .، مصدر سابق، 1991، ص 175-181؛ شلومو ديشن: تدين الشرقيين: جمهور، حاخامات وإيمان، <ألفاييم>، عدد 1994/9، ص 44-58؛ (Stillman)، مصدر سابق، ص 65-86.

43) سامي شالوم شطريت: فخ 17: ما بين حريدية وشرقية؛ يوئاب فيلد (محرر)، شاس . .، مصدر سابق، ص 47.

44) تسبي زوهار، المصدر السابق، ص 163.

45) المصدر السابق، ص 163-197.

46) See Soloveitchik, Haym. "Rupture and Reconstruction - The Transformation of Contemporary Orthodoxy," Tradition, vol. 28, no. 5 (1994), pp. 64-130, 74-68; Friedman, Menachem. "Life Tradition and Book Tradition in the Development of Ultra-Orthodox Judaism," in: Harvey E. Goldberg (ed.), Judaism Viewed from Within and From Without, Albany: SUNY Press, 1987, pp. 135-255.

47) (Haym Soloveitchik)، مصدر سابق.

48) تسبي زوهار، المصدر السابق ص 196.

49) لقد حاولت في بحث آخر الكشف عن أوجه التشابه العديدة بين أفكار التيارات الإسلامية التي دعت ومازالت تدعوإلى تجديد الفكر الديني الإسلامي في عصرنا، وخصوصًا تلك التيارات المتأثرة بفكر السيد قطب، والأفكار الأساس التي جاءت بها الثورة البروتستانتية. راجع، نبيه بشير: أوجه الشبه . .، مصدر سابق.

50) راجع مناحيم فريدمان: هحفراه هحريديت . .، مصدر سابق، 1991؛ إليعيزر دون يحيا: تديّن وإثنية في السياسة الإسرائيلية: الأحزاب الدينية وانتخابات الكنيست الـ 12>، مديناه، ممشال فيحسيم بنلئومييم، عدد رقم 32 (ربيع 1990)، ص 11-54، 33-34؛ سامي سموحة: وداع الشرقيين، <فوليطيقا>، عدد رقم 51 (تشرين الثاني/نوفمبر 1993 م)، ص 42-45؛ (Friedman)، مصدر سابق؛ (Soloveitchik)، مصدر سابق.

51) حول سهولة الشريعة والدين اليهودي على الصيغة الشرقية في مقابل صرامة وتطرف الشريعة على الصيغة الأشكنازية، راجع:

(Zohar, Zvi. "Traditional Flexibility and Modern Strictness - A Comparative Analysis of the Halakhic Positions of Rabbi Kook and Rabbi Uzziel on Women's Suffrage," in: Harvey E. Goldberg (ed.), Sepharadi and Middle Eastern Jewries - History and Culture in the Modern Era, Bloomington: Indiana University Press, 1996, pp. 119-133; Friedman, Menachem, ibid.; Soloveitchik, Haym. Ibid.)

52) راجع، على سبيل المثال، شلومودیشن وموشي شوقد: دور هتموراه: شينوي فهمشكيوت بعولمام شل يوتسئي تسفون إفريقه [جيل التغيير: تغيير واستمرار في عالم أبناء الطوائف شمالي إفريقية]، طبعة موّسعة، القدس: إصدار يد بن تسفي، 1999؛ يئير شيلغ، مصدر سابق، ص 192 -194. حول علاقة مفهوم التديّن بالديموقراطية، وخصوصًا في العالم العربي، راجع مقالة عزمي بشارة التالية حيث يرفض بشارة عد الدين مفهومًا مجردًا أوفوق تاريخي وإنما يقترح التحدث فقط عن «أنماط للتدين»، بمعنى أنماط الممارسة الاجتماعية للدين: عزمي بشارة: التحوّل الديموقراطي، التديّن الشعبي، نمط التديّن الجماهيري، التحرر، التحوّل الديموقراطي وبناء الدولة في العالم الثالث، رام الله: مواطن، المؤسسة الفليسطينية لدراسة الديموقراطية، 1997.

53) راجع مجموعة أبحاث تسفي زوهر: مسورت فتموراه: هتموددوت حخمي يسرائيل بمتصراييم وبسوريه عم اتغري هموديرنيزاتصيا 1880-1920 [تراث وتغيير: تعامل حكماء إسرائيل في مصر وسورية مع تحديات التحديث 1880-1920]؛ حكماء التوراة والحداثة، في: غيليون (مجلة تصدر عن حركة "نئمنييه توراه فعفوداه")، 1997؛ حرية على الألواح: مميزات ثقافة الشريعة السفاردية في العصر الحديث، في ديموي (مجلة تعنى بشؤون الثقافة والأدب والفن)، عدد رقم 10 (خريف 1996)؛ راجع أيضًا مقالته المنشورة تحت عنوان: إعادة المجد التليد: طموح الحاخام عوبديا يوسيف، يوئاب فيلد (محرر): شاس . .، مصدر سابق، ص 159-209.

54) التلمود البابلي، جزء "شبات" 33 (2)؛ جزء "قدوشين" 80 (2).

55) راجع المصادر تفي زوهار: مسورت فتموراه [تراث وتغيير]، القدس: معهد بن تسفي لدراسة طوائف إسرائيل في الشرق، 1993؛ (Zohar, "Traditional Flexibility . . ")، مصدر سابق.

56) راجع: شلوموفيشر وتسفي بقرمان: "كنيسة" أم "فرقة"؛ يوئاب فيلد (محرر): شاس . .، مصدر سابق، ص 321-342.

57) المصدر السابق، ص 321-342؛
(Weber, Max. Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology, Guenther Roth & Claus Wittich (eds.), Berkley & Los Angeles: University of California Press, 1978, Vol. 2, pp. 1204-1211).

58) شلوموفيشر وتسفي بقرمان، مصدر سابق، ص 323؛ روني باوم-بناي: حركة حريدية صهيونية؟؛ يوئاب فيلد (محرر): شاس . .، مصدر سابق، ص 102-125؛ سامي شالوم شطريت: فخ 17: ما بين حريدية وشرقية؛ يوئاب فيلد (محرر): <شاس . .، مصدر سابق، ص 21-51؛ يوئاب فيلد: أحجية واسمها شاس؛ يوئاب فيلد (محرر): شاس . . >، مصدر سابق، ص 52-71. ظهرت هذه المقالة الأخيرة باللغة الإنغليزية (Peled, Yoav. "Towards a Redefinition of Jewish Nationalism in Israel? The Enigma of Shas," Ethnic and Racial Studies, vol. 21, no. 4, 1998, pp. 703-727).

59) تسبي زوهار، المصدر السابق ص 199.

60) يئير شيلغ: هيهوديم هحدشيم، مصدر سابق، ص 34.

61) دفريهه هكنيست [أعمال وبروتوكولات الكنيست]، الجلسة السادسة في الكنيست الحادي عشر، 13-9-1984 (ترجمة كلمات الصلاة للكاتب).

62) فرقة الصدوقيين فرقة يهودية عارضت الاعتراف بالأحاديث الدينية المنقولة في عهد الهيكل الثاني.

63) صحيفة هآرتس، 24-4-1997. مقتبس لدى روني باوم-بناي، مصدر سابق، ص 102.

64) مقتبس لدى سامي شالوم شطريت، مصدر سابق، ص 25.

65) سامي شالوم شطريت، مصدر سابق، ص 25؛ روني باوم-بناي، مصدر سابق.

66) (صلاة هيلل) هي إحدى الصلوات التي يلقيها اليهود في "الأيام السعيدة" و"الأيام الطيبة"، كالأعياد. هناك اختلاف في كلمات الصلاة والفقراء التي يجب قرائتها بين طوائف يهودية مختلفة داخل المجتمع اليهودي الشرقي وداخل المجتمع الأشكنازي. تعد كلمات صلاة هيلل مجموعة مختلفة من الفقرات مأخوذة من سفر المزامير، وتبدأ من الاصحاح 113 وتنتهي بالاصحاح 117. تبدأ كلمات الصلاة بالكلمات التالية: "هللويا، سبحوا يا عبيد الرّب، سبحوا اسم الرّب، ليكن اسم الرّب مباركاً من الآن وإلى الأبد، من مشرق الشمس إلى مغربها اسم الرّب مسبح. الرّب عالٍ فوق كل الأمم، فوق السماوات مجده. من مثل الرّب إلهنا الساكن في الأعالي، الناظر الأسافل في السماوات وفي الأرض، المقيم المسكين من التراب الرافع البائس من المزبلة ليجلسه مع أشرافٍ، مع أشرافِ شعبهِ. المسكن العاقر في بيت، أم الأولاد فرحانة! هللويا" (سفر المزامير 113: 1-9). وجاء في كتاب الصلوات بتحرير الحاخام عوبديا يوسيف، من سنة (1995 م) بأنه لا يصحّ قول كلمات هذه الصلاة في ذكرى يوم الاسقلال، أما في عام (1998 م) فقد أصدر فتوى تسمح بالصلاة في هذه الذكرى. وقد جاء في تحرير الحاخام شلوش مشاش (حاخام مغربي قومي) في كتاب الصلوات تباعاً للتقاليد المغربية بأنه يجب قراءة كلمات الصلاة في "يوم الاستقلال" وفي "يوم القدس".

يتوجب قراءة دعاء خاص في كل مناسبة، وقد جاء في التلمود جميع الدعاءات المفروض ترديدها بعد الصلاة. وتقول كلمات الدعاء الذي يتوجب قوله بعد صلاة "هيلل": مبارك أنت الرّب إلهنا ملك العالم، الذي قدسنا بفرائضه، وأمرنا إنهاء التمجيد (هيلل).

67) صحيفة <معاريف>، 26-4-1998. مقتبس لدى روني باوم-بناي، مصدر سابق، ص 113.

68) صحيفة <معاريف>، 6-12-1992. مقتبس لدى سامي شلوم شطريت، مصدر سابق، ص 30-31.

69) نبيه بشير: اليهود الشرقيين . .، مصدر سابق، ملحق رقم 2، ص 101.

70) المصدر السابق، ص 102.

71) المصدر السابق، ص 102.

72) See Peled, Yoav. "Ethnic Exclusionism in the Periphery - The Case of Oriental Jews in Israel's Development Towns," Ethnic and Racial Studies, vol. 13, no. 3 (1990), pp. 345-367.

73) ibid.

74) See Cohen, Eric. "Ethnicity and Legitimation in Contemporary Israel," The Jerusalem Quarterly, no. 28 (Summer 1983).

75) يوئاب فيلد، مصدر سابق، ص 65.

76) يوئاب فيلد، مصدر سابق، ص 65–66.

77) مقتب لدى يوئاب فيلد، مصدر سابق، ص 66–67.

78) مينا تسيماح، صحيفة <يديعوت أحرونوت>، (ملحق يوم السبت)، (28/5/1999 م).

79) صحيفة <هآريس>، ملحق، 7–4–89. مقتبس من سامي شلوم شطريت، مصدر سابق، ص 27.

80) مجلة <بمعراخاه>، أيلول 1984، ص 13. مقتبس من روني باوم– بناي، مصدر سابق، ص 116.

81) صحيفة <يديعوت أحرونوت>، 22–11–1985. مقتبس من روني باوم– بناي، مصدر سابق، ص 116.

82) صحيفة <هآرتس>، 20–9–1998. مقتبس من روني باوم– بناي، مصدر سابق، ص123–124.

83) صحيفة <عل همشمار>، 8–8–1989، أو8–9–1989. مقتبس من روني باوم– بناي، مصدر سابق، ص 115.

84) صحيفة <يديعوت أحرونوت>، 16–4–1998. مقتبس من روني باوم– بناي، مصدر سابق، ص 115.

85) <دفريهي هكنيست> [أعمال وبروتوكولات الكنيست]، الجلسة 37 للكنيست الثالثة عشر، 15–12–1992. مقتبس من روني باوم– بناي، مصدر سابق، ص 115.

86) <دفريهه هكنيست> [أعمال وبروتوكولات الكنيست]، الجلسة 191 للكنيست 13 (1994/2/22 م). مقتبس من روني باوم- بناي، مصدر سابق، ص 116- 117.

87) مقابلة تلفزيونية بثتها القناة الثانية يوم (1998/3/27 م) في البرنامج التفزيوني أولفان شيشي. مقتبس من روني باوم- بناي، مصدر سابق، ص 117.

88) مركز تامي شطينمتص: سقري مدد هشلوم [استطلاعات للرأي العام حول السلام] 1998.

89) مذكور عند سامي شلوم شطريت، مرجع سابق، ص 27.

90) راجع، إليعيزر دون يحيا: تدين وإثنية في السياسة الإسرائيلية: الأحزاب الدينية في انتخابات الكنيست الثانية عشر، <مديناه، ممشال فيحسيم بينلئومييم>، عدد 32 (ربيع1990)، ص 11- 54، خصوصًا الصفحات التالية 40- 32؛ مناحيم فريدمان: هحفراه هحريديت . .، مصدر سابق، ص 175- 185.

91) راجع (See Willis, Aaron Philip. Sepharadic Tora Guardians, Ritual and the Politics of Piety, (Dissertation, Ph. D.), Princeton University, 1993, p. 227) مذكور لدى روني باوم- بناي، مصدر سابق، ص 120.

92) (Willis)، المصدر السابق، ص 226، 228. مقتبس لدى روني باوم- بناي، مصدر سابق، ص 120- 121.

93) روني باوم- بناي، مصدر سابق، ص 124.

94) آشر كوهن، مصدر سابق، ص 90.

95) يوحانان فيرس: لخيدوت فشسعيم بحفراه هيسرئيليت [تكتل وشروخ في المجتمع الإسرائيلي]، تقرير رقم 1، القدس: مركز رابين للسلام، 1999.

96) تمار هرمان وإفرايم يعار: "حمائمية" شاس: وهم وواقع؛ يوئاب فيلد (محرر): شاس . .، مصدر سابق، ص 343- 389.

97) حول مراجع عربية، راجع أيضًا، خالد شعبان: شاس: اتحاد الشرقيين . . حراس التوراة، سلسلة دراسات وتقارير عدد 47، منظمة التحرير

الفلسطينية، السلطة الوطنية الفلسطينية، مكتب الرئيس، رام الله، تشرين الأول /أكتوبر (1997 م)؛ صلاح الزرو، مصدر سابق؛ محمد توفيق الصواف: الأحزاب الإسرائيلية والسلام، <الأرض>، العدد 4 (نيسان 1992 م).

98) راجع على سبيل المثال، يوئاب فيلد: أحجية واسمها شاس؛ يوئاب فيلد (محرر): شاس . .، مصدر سابق، ص 52-71.

99) راجع، على سبيل المثال تسبي زوهار: إعادة المجد التليد": بصيرة الحاخام عوبديا يوسيف؛ يوئاب فيلد (محرر): شاس . .، مصدر سابق، ص 159-209؛ شلوموفيشر وتسفي بقرمان: "كنيسة" أم "فرقة"؛ يوئاب فيلد (محرر): شاس . .، مصدر سابق، ص 321-342؛ يوسيف دان: الحريدية المتسلطة: نتاج إسرائيل العلمانية، في: ألّفاييّم (مجلة أكاديمية متشعبة الاهتمامات في الفكر، فلسفة وأدب)، العدد 15 (1997 م)، ص 234-253.

100) راجع، على سبيل المثال روني باوم-بناي: حركة حريدية صهيونية؟؛ يوئاب فيلد (محرر): شاس . .، مصدر سابق، ص 102-125.

101) هناك من يدعي أن هذه الفتوى التي نشرها الحاخام يوسيف لا تعبر عن حمائمية وإنما جاءت لتنقض الفتوى التي نشرها خصمه الكبير، الحاخام شلوموغورن، والتي تمنع إعادة صحراء سيناء إلى مصر. ولكن الصحفي آرييه ديان يرى أن هذا الرأي ينتقص من رأي الحاخام الحقيقي، فقد علم الحاخام أشدّ العلم أنّ فتواه هذه ستجلب العديد من الانتقادات. راجع، آرييه ديان: همعيا همتغبير - سيفوراه شل تنوعات شاس [النبع المتدفق - قصة حركة شاس]، مصدر سابق، ص 33.

102) مناحيم راهط، مصدر سابق، ص 271.

103) صحيفة <هآرتس>، 17-9-1995. راجع أيضًا تمار هرمان وإفرايم يعار، مصدر سابق، ص 349.

104) تمار هرمان وإفرايم يعار، مصدر سابق، ص 353.

105) للاطلاع على تفسير رد فعل التيار الصهيوني الديني والتيار الحريدي على عملية السلام مع العالم العربي والفلسطيني ومعارضتهم لها، راجع شلوموفيشر: الحريديم (المرتعدون) من السلام، في : تيئوريا فبيكوريت، عدد رقم 9، 1996، ص 233-239.

106) المصدر السابق، ص 357.

107) المصدر السابق، ص 363.

108) المصدر السابق، ص 363.

109) المصدر السابق، ص 366.

110) المصدر السابق، ص 365.

111) المصدر السابق، ص 369.

112) راجع، على سبيل المثال: عزرا حين: مكفنوتيها فمطروتيها شل ريشت هحينوخ شل شاس [من غايات وأهداف شبكة التربية والتعليم التابعة لشاس]، رسالة ماجستير، فرع العلوم الاجتماعية والأنثروبولوجية وفرع التربية، جامعة تل أبيب، تل أبيب: إصدار الكاتب، 1995. راجع أيضًا نهاية الفصل السابق والذي عرض موجز لفحوى كتب دراسية يتمّ تدريسها في الاطر التعليمية الحريدية، ومن ضمنهم المعاهد والمدارس التعليمية التابعة لحركة شاس، بالاعتماد على تقرير جمعية (CMIP).

113) صحيفة <هأرتس>، 25-5-1999. لعل أن سيناي قصد إقامة الناحال الحريدي الذي تم إقامته في السنة ذاتها.

114) مذكور عند سامي شلوم شطريت، مرجع سابق، ص 24.

115) See Cohen, Asher and Susser, Bernard. Israel and the Politics of Jewish Identity - Secular-Religious Impasse, Baltimore, MD.: John Hopkins University Press. 2000.

116) آشر كوهن: شاس والشرخ الديني العلماني؛ يوئاب فيلد (محرر): شاس . .، مصدر سابق، ص 75-101.

117) للتوسع في هذا الموضوع، راجع، على سبيل المثال آشر كوهن وباروخ سيزار: بين اتحاديّة مهشمة وتهشيم الاتحادية: تحوّلات في علاقة الدين

والدولة - بين الاتحادية والحسم<، >راب تربوتيوت بمديناه ديموقراطيت فيهدوت< [التعددية الثقافية في دولة ديموقراطية ويهودية]، مناحيم ماوطنير وآخرون (محررون)، تل أبيب: "رموت" دار النشر التابعة لجامعة تل أبيب، 1998، 675-701.

118) آشر كوهن: شاس والشرخ الديني العلماني، مرجع سابق، ص 86.

119) المرجع السابق، ص 86.

120) راجع، سامي شالوم شطريت، مرجع سابق.

121) لقد جاءت الفتوى في الاصل على شكل محاضرة اللقاها الحاخام في المؤتمر القطري للتوراة الشفوية في القدس القديمة في عام (1980 م) وقد نشرت في مجلة تحتوي على مجموعة المحاضرات: عوبديا يوسيف، >إعادة أراضي من أرض إسرائيل مقابل حفظ النفس من الهلاك<، >توراه شباعل فيه< [توراة شفوية: محاضرات ألقيت في المؤتمر القطري الحادي والعشرون للتوراة الشفوية]، عدد 21، القدس، 1980، ص 12-20؛ راجع أيضًا: عوبديا يوسيف، >أحببنا الحقيقة والسلام: إعادة أراضي مقابل حفظ النفس من الهلاك<، المصدر السابق، عدد 26، القدس، 1985؛ عوبديا يوسيف، >نقل أجزاء من أرض إسرائيل مقابل حفظ النفس من الهلاك<، >تحومين< (مجموعة نقاشات في الشريعة)، المجلد العاشر، 1989، ص 34-47، وأعيد نشر الفتوى الأخيرة في >توراه شباعل فيه<، عدد 31 (1990)، ص 11-28).

122) المصدر السابق. راجع عرضًا موجزًا لهذه الفتوى في المصدر التالي، صلاح الزرو، مصدر سابق، 276.

123) راجع: مناحيم راهط: شاس - هروّاح فهقوّاح، [شاس - الروح والقوة]، تل أبيب: ألفا تكشورت، 1998، ص 74.

124) راجع: آرييه ديان، مصدر سابق، ص 202-204.

125) الحاخام عوبديا يوسيف: نقل أجزاء من أرض إسرائيل مقابل حفظ النفس من الهلاك، مصدر سابق (وقد جاءت هذه المقالة (الفتوى) صيغةً

مطوّرة للمحاضرة التي ألقاها الحاخام في مؤتمر التوراة الشفوية الذي عقد في مؤسسة الحاخام كوك في القدس سنة 1989، وقد تم نشرها سابقًا في مجلتهم <يتد نأمان> وفي مجلة <شورشيم>، وتمّ إعادة نشرها على النحوالمذكور أعلاه. وجاء هذا العدد من المجلة عددًا تمّ تخصيصه في غالبيته للنقاش حول موضوع موقف الشريعة اليهودية من موضوع "التخلي عن أجزاء من أرض إسرائيل").

126) راجع، على سبيل المثال ادعاءات الباحث مناحيم فريدمان التي جاءت في معرض مقابلة مع أحد الصحفيين والتي تتوقف عند الأسباب السوسيولوجية لكراهية وعدائية الحريديم للعرب والأغيار. شاحار إيلان، مصدر سابق، 58-60.

127) شاحار إيلان، مصدر سابق، ص 60.

128) وردت هذه الجملة في التوراة في معرض حديث ملاك الربّ مع هاجر، زوجة إبراهيم (الخليل)، عندما هربت من مذلة سارة (زوجة إبراهيم الخليل الأولى)، وأخبرها الملاك بان نبع ماء سيتدفق في مكان تواجدها ليروي عطش طفلها "اسماعيل": "لأن الربّ قد سمع لمذلتك" (التكوين 16: 11-12) (واسم إسماعيل بالعبرية هي يشمعآيل، وهي كلمة مركبة من كلمتين: يشماع أيل، وتعني: يسمع الربّ، كما جاء في التوراة). راجع: مدراش ربا (التكوين، مدراش "اذهب اذهب (ليخ ليخ)"، رواية رقم 45، عبارة رقم 9). إن جميع الترجمات المذكورة هي للكاتب.

129) المصدر السابق.

130) أما تفسير هذه الحادثة، كما أشرنا من قبل، فتظهر في العديد من كتابات الحاخامات على أنها إشارة صريحة من الربّ بأن سلالة إسماعيل هم "متوحشون" لأنهم من نسل "وحش" وبريّ (وصحراوي) بحكم الإرادة الإلهية. راجع، شاحار إيلان، مصدر سابق، ص 58-59؛ "ليس هناك حيوان شرير أكثر من العرب"، هآريتس، 23-3-1993.

131) شاحار إيلان، مصدر سابق، ص 58؛ <ليس هناك حيوان شرير أكثر من العرب>، <هآرتس>، 23-3-1993.

132) راجع، على سبيل المثال، المصادر التالية: شاحار إيلان، مصدر سابق، ص 58-60؛ تمار هرمان وإفرايم يعار: تهليخ هشلوم فهشيساع هحيلوني داتي [مسيرة السلام والشرخ العلماني الديني]، تل أبيب: مركز تامي شطينميتس لدراسة السلام وصندوق كونراد أديناور (كانون الثاني 1998 م)؛ تمار هرمان وإفرايم يعار: "حمائمية" شاس: وهم وواقع؛ يوئاب فيلد (محرر): <شاس . . >، مصدر سابق، ص 343-389.

133) راجع قائمة رقم 4 في بحث تمار هرمان وإفرايم يعار، مصدر سابق، ص 374.

134) التكوين 27: 41.

135) راجع تفسير الحاخام شلومويتسحاقي (1040-1105 فرنسا، أو"راشي" كما يتمّ اختصار الاسم دومًا، والذي يعدّ من أكثر المفسرين المعتمدين للتوراة)، حول هذه الحادثة ومعانيها. يذكر المفسر بأنه ينقل هذا يستعين بتفسير الحاخام شمعون بار يوحاي (أحد أهم الحاخامات المفسرين للتوراة حتى القرن الرابع والخامس ميلاديين).

136) اتهام مشابه وجهه بعض الحاخامات اليهود، من المستوطنين والحريدي، إلى يتسحاق رابين، في أعقاب التوقيع على اتفاقية أوسلوالأولى مع الفلسطينيين، الأمر الذي يمنح سلطة شرعية لكل يهودي بقتله، وذلك ما حصل فعلاً، كما يعرف جميعنا، في عام 1995.

137) مقتبس في كتاب شاحار إيلان، مصدر سابق، ص 58.

9) الخلاصة

1) أبيعيزر رابيتسكي: متدينون وعلمانيون في إسرائيل: حرب ثقافية ما بعد صهيونية، <ألفاييم>، 1997/14، ص 80-96، 93.

2) سامي شالوم شطريت، مرجع سابق، ص 30.

3) راجع (Stevenson, Charles L. "Persuasive Definitions," Mind, new series, vol. 47 (1938), pp. 331-350 (reprinted in Stevenson, C. L.

Facts and Values, New Haven: Yale University Press, 1963, pp. 32-54). فوسيك هوواضع القوانين الدينية ومفسرها وبالتالي فهوواضع الشريعة اليهودية ومفسرها، (Adjustor of religious law).

10) الملاحق

1) وردت حرفيًا في متن النص "حرية الضمير" ولكن المقصود وفقًا للسياق هو"حرية المعتقد الديني".

2) استعمل تعبير "كنيست إسرائيل" في فترة الاستيطان الصهيوني في فلسطين في الحقبة الانتدابية بقصد وصف الاطار التنظيمي للمؤسسات الصهيونية واليهودية المختلفة في البلاد.

* ي ل فيشمان: هوالحاخام يهودا ليب فيشمان (ميمون لاحقًا) (1875-1962 م) أحد قادة همزراحي. واصبح منذ عام (1935 م) عضوًا في الإدارة الصهيونية (في الهستدروت الصهيونية) وانتخب عضوللكنيست الأولى في عام (1949 م) وشغل منصب وزير الاديان في الحكومة الأولى (التي تشكلت في 8 آذار 1949 م).

** ي غرينبويم: هو يتسحاق غرينبويم (1879-1970 م)، قائد الكتلة الراديكالية في الصهيونية العامة، واحد أبرز المتحدثين باسم يهود بولندا بين الحربين العالميتين. استوطن فلسطين عام (1933 م) وانتخب عضوًا في إدارة الوكالة اليهودية، وشغل منصب رئيس دائرة الهجرة في الوكالة حتى عام (1935 م)، كما شغل منصب رئيس دائرة العمل في الوكالة بين عامي (1935 و1948 م)، إلى جانب منصب وزير الداخلية في الحكومة المؤقتة (15 أيار 1948 – 8 آذار 1949 م).

الوثيقة نشرها بداية كتاب من تحرير دكتور يتسحاق لفين (1906 م-)، وهو أحد قادة منظمة أغودات يسرائيل في الولايات المتحدة الامريكية، في كانون أول (1947 م)، تحت عنوان ‹مواد حول مسألة نشأة وتنظيم الدولة اليهودية على قاعدة التوارة›. كما نشرت مجلة تعنى بشؤون التربية

والأدب والفكر اسمها ‹بيت يعقوب› في تموز من عام (1964 م) صورة عن الرسالة الأصلية.

الباحثون والسياسيون وأبناء المجتمع الإسرائيلي ككل يعدون هذه الرسالة وثيقة "تاريخية" وضعت الأساس شبه القانوني والتنظيمي للعلاقة بين الدين والدولة في إسرائيل، وهي سارية المفعول حتى يومنا هذا على الرغم من غياب مكانة قانونية رسمية لها.

المراجع العربية والمترجمة

أبو صبيح، عمران (أعداد) (1993): دليل المستوطنات الإسرائيلية في الأراضي العربية المحتلة، عمان: دار الجليل للنشر والدراسات والأبحاث الفلسطينية.

بابيه، إيلان (2001): ‹المجتمع الإسرائيلي بين 'ما بعد الصهيونية' و'الصهيونية الجديدة'!، قضايا إسرائيلية (المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية – رام الله)، عدد 2 (ربيع)›.

بشارة، عزمي (1997): ‹التحوّل الديموقراطي، التديّن الشعبي، نمط التديّن الجماهيري، التحرر، التحوّل الديموقراطي وبناء الدولة في العالم الثالث، رام الله: مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديموقراطية›.

بشير، نبيه (2002). ‹بين الثابت والمتحوّل: التربية والتعليم وعلاقتهما بالمنظومة الدينية في مصر القديمة، الكرمة (مجلة تربوية تصدر عن كلية دافيد يلين في القدس)، العدد الثالث، (ص 94–116)›.

بشير، نبيه (1999). ‹تاريخ محاولات لإقامة تنظيمات بين صفوف المهاجرين اليهود من البلاد العربية إلى فلسطين منذ مطلع العقد الثاني وحتى مطلع العقد الثامن من القرن العشرين وأسباب فشلها (بالعبرية) (لم ينشر بعد)›.

بشير، نبيه (1998 أ). ‹اليهود الشرقيون وحركة شاس: بين الإثنية والدين، نابلس: مؤسسة البحوث والدراسات الفلسطينية، حزيران /يونيو(1998)›.

بشير، نبيه (1998 ب). ‹الفلسطينيون في المدن "المختلطة"، القدس وبيت لحم: مركز المعلومات البديلة›.

بشير، نبيه (1997). ‹الشرقيون في المستنقع الصهيوني، رؤية أخرى، السنة الخامسة، العدد (7-8)، (ص 17-22)›.

جريس، صبري (1977). ‹تاريخ الصهيونية، التسلل الصهيوني إلى فلسطين، (1862-1917)، بيروت: منظمة التحرير الفلسطينية، مركز الأبحاث›.

جريس، صبري (1986). ‹تاريخ الصهيونية، الوطن القومي اليهودي في فلسطين (1918-1939 م)، بيروت: منظمة التحرير الفلسطينية، مركز الأبحاث›.

الخالدي، وليد (محرر) (1997). ‹كي لا ننسى: قرى فلسطين التي دمرتها إسرائيل سنة (1948 م) وأسماء شهدائها، بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية›.

خليفة، أحمد (1996). ‹الأحزاب الدينية، صبري جريس وأحمد خليفة (محررين)، دليل إسرائيل العام، بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، (ص 123-180)›.

ديفيز، بول.س. (1996). ‹المفهوم الحديث للمكان والزمان، ترجمة السيد عطا، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب›.

ديمتري، أديب (1993). ‹نفي العقل، قبرص: مؤسسة عيبال للدراسات والنشر›.

راز-كركوتسكين، أمنون (1997). ‹متدينون وعلمانيون في إسرائيل: الصهيونية، الثيولوجيا، وازدواجية القومية، الكرمل (رام الله - فلسطين)، عدد (51) ربيع، (ص 201-215)›.

الزرو، صلاح (1990). ‹المتدينون في المجتمع الإسرائيلي، الخليل: رابطة الجامعيين، مركز الأبحاث›.

سبينوزا، باروخ (1997). ‹رسالة في اللاّهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي ومراجعة فؤاد زكريا، بيروت: دار الطليعة، ط(4)›.

ستيرنهل، زئيف (2001). ‹الأساطير المؤسسة لإسرائيل: القومية، الاشتراكية، وقيام الدولة اليهودية، ترجمة عزت الغزاوي، رام الله: المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية (مدار)›.

السوّاح، فراس (1988). ‹مغامرة العقل الأولى: دراسة في الأسطورة - سورية وبلاد الرافدين، دمشق: دار علاء الدين، (ط 10)›.

سيغف، توم (1986). ‹1949 م - الإسرائيليون الأوائل، ترجمة خالد عايد وآخرون، بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية›.

شعبان، خالد (1997). ‹شاس: اتحاد الشرقيين . . حراس التوراة، سلسلة دراسات وتقارير عدد (47)، منظمة التحرير الفلسطينية، السلطة الوطنية الفلسطينية، مكتب الرئيس، رام الله، تشرين الأول›.

شوفاني، إلياس (1997). ‹المؤسسة الصهيونية، دليل إسرائيل العام، تحرير صبري جريس وأحمد خليفة، بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، طبعة ثالثة›.

شيكوني، أنجلو (1986). ‹أفلاطون والفضيلة، ترجمة منير سغبيني، بيروت: دار الجيل›.

صايغ شعبان، هلدا (1971). ‹التمييز ضد اليهود الشرقيين في إسرائيل، بيروت: مركز الأبحاث التابع لمنظمة التحرير الفلسطينية›.

الصواف، محمد توفيق (1992). ‹الأحزاب الإسرائيلية والسلام، الأرض، العدد 4 (نيسان)›.

غليون، برهان (1993). ‹نقد السياسة: الدين والدولة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية›.

عبد الجبار، فالح (محرر) (1995). ‹القومية: مرض العصر أم خلاصة؟، بيروت: دار الساقي›.

فوكوياما، فرانسيس (1993). ‹نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة حسين أحمد أمين، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر›.

قاسم، عبده قاسم (1990). ‹ماهيّة الحروب الصليبية، الكويت: سلسلة عالم المعرفة›.

قسيس، حنا (1994). ‹فلسطين كما وصفها الرّحالة في العصور الوسطى، عند هادية دجاني - شكيل وبرهان الدجاني (محرران)، ‹الصراع الإسلامي - الفرنجي على فلسطين في القرون الوسطى، بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ط(1)، (ص 78-96)›.

كمرلنغ، باروخ. ‹الثابت والمتحوّل في المجتمع والثقافة الإسرائيلية، قضايا إسرائيلية، عدد (3)، (2001 م)، (ص 4-12)›.

كول، بنـي (1994). ‹فلسطين في كتابات العالم الغربي اللاتيني في القرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد، عند هادية دجاني - شكيل وبرهان الدجاني (محرران)، ‹الصراع الإسلامي - الفرنجي على فلسطين في القرون الوسطى، بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، (1994 م) ط(1)، (ص 97-146)›.

لوستك، ايان (1991). ‹الأصولية اليهودية في إسرائيل: من أجل الأرض والرّب، ترجمة حسني زينة، بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية›.

منى، زياد (2002). ‹تلفيق صورة الآخر في التلمود (يسوع المسيح والعرب والمسيحيين والأميين)، بيروت: شركة قدمس للنشر والتوزيع›.

المسيري، عبد الوهاب (1999). ‹موسوعة اليهود، اليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد، ثمانية مجلدات، القاهرة وبيروت: دار الشروق›.

المسيري، عبد الوهاب (1992). ‹العقدية الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة، الكويت، (لم يذكر اسم دار النشر)، ط(2)›.

ميل، جون ستيوارت (1922). ‹الحرية، ترجمة طه السباعي، القاهرة: مطبعة الشعب›.

نعناعة، محمود (2001). ‹تاريخ اليهود، عمان: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع›.

هورنونج، إريك (1995). ‹ديانة مصر الفرعونية: الوحدانية والتعدد، ترجمة محمود ماهر طه ومصطفى أبوالخير، القاهرة: مكتبة مدبولي›.

هرسيغور، ميخائيل وسترون، موريس (2000). ‹إسرائيل / فلسطين: الواقع ما وراء الأساطير، ترجمة سلمان مصالحة، رام الله: منشورات مشاعل للصحافة والنشر›.

هليفي، الحاخام يهودا. ‹كتاب الحجّة والدليل في نصرة الدين الذليل›.

وايتلام، كيث (2000)[1]. ‹تلفيق إسرءيل التوراتية: طمس التاريخ الفلسطيني، ترجمة ممدوح عدوان، مراجعة زياد منى، دمشق: قدمس للنشر والتوزيع›.

العهد القديم (ترجمة فاندايك والبستاني، نداء الرجاء، شتوتغارت (ألمانيا)، طبعة منفحة 1991).

المراجع العبرية

אבינרי, י. **כיבושי העברית בדורנו**, מרחביה, 1946/ أفينيري، ي: ‹كبوشيه هعبريت بدورينو[احتلالات اللغة العبرية في عصرنا]، مرحافياه، (1946 م)›.

אבינרי, שלמה. משה הס: **בין סוציאליזם לציונות**, תל-אביב: עם עובד, 1986/ أفينيري، شلومو: ‹موشي هس: بين سوتسياليزم لتسيونوت [موشي هس: بين الاشتراكية والصهيونية]، تل أبيب: سنة عوفيد، (1986 م)›.

אבינרי, שלמה. **הרעיון הציוני לגווניו**, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1985/ أفينيري، شلومو: ‹هرعيون هتسيوني لجفناف [الفكرة الصهيونية بألوانها المختلفة]، تل أبيب: هكيبوتس همئوحد، (1985 م)›. وقد ترجم عن الأصل الإنغليزي (Avineri, Shlomo. The Making of the Modern Zionism: The Intellectual Origins of the Jewish State, London: Weidenfeld and Nicolson, 1981).

אגסי, יוסף. **בין דת ולאום**, תל-אביב: פפירוס, 1984/ أجاسي، يوسف: ‹**بين دات فليئوم [بين الدين والقومية]**، تل أبيب: ففيروس، (1984 م)›.

אוחנה, דוד ורוברט ויסטריך (עורכים). **מיתוס וזכרון**, ירושלים: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 1997/ أوحانا، دافيد وروبيرط فيسطريخ (محررين). ‹**ميتوس فزخرون [أسطورة وذاكرة]**، القدس: معهد فان لير وهكيبوتس همئوحاد، (1997 م)›.

אטינגור, שמואל. **תולדות עם ישראל בעת החדשה**, תל-אביב: דביר, 1969/ أطينجور، شموئيل. ‹تولدوت عام يسرائيل بعيت هحدشاه [تاريخ شعب إسرائيل في العصر الحديث]، تل أبيب: دفير، (1969 م)›.

אידלבוים, מאיר. "בין המזרחי לאגודת ישראל"، **ספר הציונות הדתית**، יצחק רפאל ושלומו שרגאי (עורכים)، ירושלים: מוסד הרב קוק، 1977، עמ' 148-142/ إيدلبويم، مئير. ‹بين همزراحي وأغودات يسرائيل›، ‹**سيفر هتسيونوت هدتيت [كتاب الصهيونية الدينية]** يتسحاق رفئيل وشلوموشرغاي (محرران)، القدس: مؤسسة الحاخام كوك، (1977 م)، (ص 142-148)›.

איש שלום, בנימין. **הרב קוק**، תל-אביב: עם עובד، 1990/ إيش شالوم، بنيامين. ‹**هراب كوك [الحاخام كوك]**، تل أبيب: سنة عوفيد، (1990 م)›.

אידל, משה. **משיחיות ומיסטיקה**، תל-אביב: משרד הבטחון – ההוצאה לאור، 1992/ إيدل، موشي: ‹**مشيحيوت وميسطيقة [المشيحانية والصوفية]**، تل أبيب: وزارة الدفاع – دار النشر، (1992 م)›.

אייזנשטדט, שמואל נח. "האמנם החזירה הציונות את היהודים להיסטוריה?", ש"נ אייזנשטדט ומשה ליסק (עורכים), **הציונות וחזרה להיסטוריה: הערכה מחדש**, ירושלים: יד יצחק בן צבי, 1999, עמ' 29-9/ إيزينشطادط، شموئيل ناح: ‹هل أعادت فعلاً الصهيونية اليهود إلى التاريخ؟›، شموئيل ناح إيزينشطادط وموشي ليساك (محرران)، ‹**هتسيونوت فهحزراه لهيسطورياه: هعرخاه محداش [الصهيونية والعودة إلى التاريخ: تقويم جديد]**، القدس: منشورات يد يتسحاق بن تسفي، (1999 م)، (ص 9-29)›.

אלמוג, עוז. **הצבר – דיוקן**، תל-אביב: עם עובד، 1997/ ألموج، عوز: ‹**هتسبار – ديوكان [الصبر – صورة ذاتية]**، تل أبيب: سنة عوفيد، (1997 م)›.

אלפסי, יצחק. **החסידות ושיבת ציון**، תל-אביב: "ספריית מעריב"، 1986/ الفاسي، يتسحاق. ‹**هحسيدوت فشيبات تسيون [الحسيدية والعودة إلى صهيون]**، تل أبيب: ‹سفريات معاريف›، (1986 م)›.

אלפסי, יצחק. "החסידות ותנועת המזרחי", **ספר שרגאי: פרקים בחקר הציונות הדתית והעלייה לארץ ישראל**, מרדכי אליאב ויצחק רפאל, ירושלים: מוסד הרב קוק, מס' 1, 1980, עמ' 51-65/ الفاسي، يتسحاق. ‹الحسيدية وحركة همزراحي›، ‹**سيفر شرجاي: فرقيم بحكر هتسيونوت هدتيت وهعلياه لأريتس يسرائيل** [**كتاب شرجاي: فصول في بحث الصهيونية الدينية والهجرة إلى أرض إسرائيل**]، تحرير مردخاي الياب ويتسحاق رفائيل، القدس: مؤسسة الحاخام كوك، العدد الأول، (1981 م)، (ص 51-65)›.

אלקלעי, יהודה. **כתבי הרב יהודה**, 2 כרכים, ירושלים: מרכז הרב קוק, 1944/ القلعي، يهودا. ‹مشجع التعذيب›، ‹**كتفيه هراب يهودا القلعي** [**المجموعة الكاملة لكتابات يهودا القلعي**]، مجلدان، القدس: مركز الحاخام كوك، [1904] (1944 م)›.

אליאור, תמר. **משכילות ובורות**, תל-אביב: עם עובד, 1992/ إليئور، تمار: ‹**مسكيلوت وبوروت** [**مثقفات وجاهلات**]، تل أبيب: سنة عوفيد، (1992 م)›.

אלישר, אליהו. **עלינו למנוע את הגזענות היהודית במדינה היהודית**, ירושלים: מרכז "אלישר" באוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים 1967/ إليسار، إلياهو: ‹علينولمنواع ات هغزعنوت هيهوديت بمديناه هيهوديت [يجب علينا منع العنصرية اليهودية في الدولة اليهودية]، القدس: مركز (أليسار) في الجامعة العبرية في القدس، (1967 م)›.

אלמוג, שמואל. "הגאולה בשיח הציוני", רות קרק (עורכת), **גאולת הקרקע בארץ ישראל: רעיון ומעשה**, ירושלים: יד יצחק בן צבי, 1990, עמ' 12-32/ ألموج، شموئيل. ‹هغؤلاه في الخطابية الصهيونية›، روت قرق (محررة)، ‹**غؤولات هقرقع بأريتس يسرائيل: رعيون فمعسيه** [**خلاص الأرض في أرض إسرائيل: فكرة وتطبيق**]، القدس: يد يتسحاق بن تسفي، (1990 م)، (ص 13-32)›.

אמיר, מ.א. "היהדות ההיסטורית עצל אברהם גייגר", **גשר**, כרך 22, גיליון מס' 2-1 (1976 م)، עמ' 121-112/ أمير، م أ: ‹اليهودية التاريخية عند أبراهام غايغر، **غيشر**، عدد (22)، رقم (1-2) (1976 م)، (ص 112-121)›.

ארן, גדעון. **מציונות דתית לדת ציונית: שורשי גוש אמונים ותרבותו**, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים, 1987/ أران، جدعون. ‹متسيونوت دتيت لدلت تسيونيت: شورشي جوش أمونيم فتربوتو[من صهيونية دينية إلى دين صهيوني: جذور غوش أمونيم وثقافته]، أطروحة الباحث لمنحه لقب دكتوراة، الجامعة العبرية في القدس، القدس، (1987 م)›.

בוים-בנאי, רוני. "תנועה חרדית ציונית?", יואב פלד (עורך), **ש"ס: אתגר הישראליות**, תל-אביב: משכל, 2001/ باوم-بناي، روني. ‹حركة حريدية صهيونية؟›، يوئاب فيلد (محرر)، ‹**شاس: اتغار هيسرائيليوت [شاس: تحدي الماهية الإسرائيلية]**، تل لبيب: لمسكال، (2001 م)›.

בילצקי, אליהו. **הדת במדינת ישראל, לאן?**, תל-אביב: ספריית דבר, 1984/ بيلتسقي، إلياهو. ‹هدات بمدينات يسرائيل، الآن؟ [الدين في دولة اسارئيل، إلى أين؟]، تل أبيب: سفريات دفار، (1984 م)›.

בן-גוריון, דוד. "נצח ישראל", **כוכבים ועפר**, רמת-גן: הוצאת "מסדה" בע"מ, 1976, עמ' 155-110/ بن غوريون، دافيد. ‹**ناتسح يسرائيل [إسرائيل الابدي]**›، في كتابه ‹**كوخابيم فعفار** [كواكب وغبار]، رمات غان: مسادا م ض، (1976 م)، (ص 110-155)›. وقد ترجم إلى الإنغليزية في المصدر التالي (Ben-Gurion, David. Like Stares and Dust: Essays from Israel's Government Year Book, Beer-Sheva: Ben Gurion Research Center, Ben Gurion University of Negev, 1997).

בן רפאל, אליעזר. "אתניות וחברה בישראל", שמואל סטמפלר (עורך), **אנשים ומדינה – החברה הישראלית**, תל-אביב: משרד הביטחון – ההוצאה לאור, 1989/ بن رفائيل، إليعيزر. ‹إثنية ومجتمع في إسرائيل›، صموئيل سطمفلر (محرر)، ‹**انشيم فمديناه – هحفراه هيسرائيليت**

[**أشخاص ودولة - المجتمع الإسرائيلي**]، تل أبيب: وزارة الدفاع - دار النشر، (1989 م)›.

בקון, גרשון. "חיקוי ושלילה: אגודת ישראל והתנועה הציונית (1939-1912)", שמואל נח אייזנשטדט ומשה ליסק (עורכים), **הציונות וחזרה להיסטוריה: הערכה מחדש**, ירושלים: יד יצחק בן צבי, 1999, עמ' 446-438/ جرشون، باقون: ‹تقليد ونفي: أغودات يسرائيل والحركة الصهيونية (1912-1939)›، شموئيل ناح إيزينشطادط وموشي ليساك (محرران)، ‹هتسيونوت فهحزراه لهيسطورياه: هعرخاه محداش [**الصهيونية والعودة إلى التاريخ: تقييم من جديد**]، القدس: إصدار يد يتسحاق بن تسفي، (1999 م)، (ص 438-446)›.

ברון, שלום. "גטו ואמינספציה: האם עלינו לשנות את היחס למסורתיות?"; ר. ליברלס וי. מ. עסיס (עורכים), **ממדיה העולמיים של ההיסטוריה היהודית**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 1996, עמ' 61 -51/ بارون، شالوم: ‹جيتووانعتاق: هل علينا تغيير النظرة التقليدية؟›؛ ر ليبرلس وي م عسيس (محرران): ‹**ممديهاه هعولميم شيل ههيستورياه هيهوديت** [**الأبعاد العالمية للتاريخ اليهودي**]، القدس: مركز زلمان شزار، (1996 م)، (ص 51-61)›.

ברטל, ישראל. **גלות בארץ**, ירושלים: הספרייה הציונית, 1995/ برطال، يسرائيل. ‹**غلوت بآريتس** [**شتات في البلاد**]، القدس: المكتبة الصهيونية، (1995 م)›.

ברויאר. מרדכי. "הוויכוח סביב שלוש השבועות בדורות האחרונים", **גאולה ומדינה**, משרד החינוך והתרבות, מדור התרבות התורנית, ירושלים, 1979, עמ' 57-49/ برويير، مردخاي: ‹النقاش حول الثلاث شهادات في الأجيال الأخيرة› في كتابه ‹**جؤولاه ومديناه** [**خلاص ودولة**]، القدس، وزارة التربية والتعليم، شعبة الثقافة التوراتية، (1979 م)، (ص 49 -57)›.

ברוייר, מרדכי. "המחנה הדתי והמאבק סביב השלום", **בעיות בינלאומיות**, (אביב 1978), עמ' 10-6/ بروير، مردخاي: ‹المعسكر الديني والصراع حول السلام، **بعيوت بنلئوميوت**، ربيع (1978 م)، (ص 6-10)›.

בת יהודה, גאולה. "שאלת הקולטורא והמזרחי", **ספר שרגאי**, ירושלים: מרכז הרב קוק، 1981، עמ' 73-66/ بت يهودا، غئولا: ‹قضية هكولتورا [الجانب الثقافي] والمزراحي، **سيفر شرغاي**، القدس: مركز الحاخام كوك، (1981 م)، (ص 66-73)›.

גולדשטיין, יוסף (עורך). **דת ולאומיות בתנועה הציונית: קובץ מקורות, 1912-1881**, תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה, פרסום מס' 8, 1982/ جولدشطين، يوسيف (محرر). ‹دات فلؤوميوت بتنوعاه هتسيونيت: كوفيتس مكوروت، (1881-1912) [دين وقومية في الحركة الصهيونية: مجموعة مصادر]، تل أبيب: الجامعة المفتوحة، نشرة رقم (8)، (1982 م)›.

גורני, יוסף. "'שלילת הגלות' והשיבה אל ההיסטוריה", שמואל נח אייזנשטדט ומשה ליסק (עורכים), **הציונות וחזרה להיסטוריה: הערכה מחדש**, ירושלים: יד יצחק בן צבי, 1999, עמ' 360-349 غورني، يوسيف. ‹'نفي الشتات' والعودة إلى التاريخ›، شموئيل ناح إيزينشطادط وموشي ليساك (محرران)، ‹**هصيونوت فهحزراه لهيسطورياه: هعرخاه محداش [الصهيونية والعودة إلى التاريخ: تقييم من جديد]**، القدس: منشورات يد يتسحاق بن تسفي، (1999 م)، (349-360)›.

גולומב, יעקב. **גיבור האמונה או גיבור הכפירה?**, ירושלים ותל-אביב: שוקן, 1999/ جولومب، يعقوب. ‹غيبور هإمموناه أوغيبور هكفيراه؟ [بطل الإيمان أوبطل الكفر؟]، القدس وتل أبيب: شوكن، (1999 م)›.

גורוק, ג'פרי. "הארגונים האורתודוקסיים היהודיים באמריקה ותמיכתה בישראל, 1930-1880", יוסף סלמון (עורך), **דת וציונות**, ירושלים: הספרייה הציונות על-יד ההסתדרות הציונית העולמית, 1990, עמ' 272-265/ جوروق، جفري: ‹المنظمات الأرثوذكسية اليهودية في أمريكا

ومساندتها للصهيونية، 1880-1930، **دات فتسيونوت**، يوسيف سلمون (محرر)، القدس: المكتبة الصهيونية ، (1990 م)، (265-272)›.

גורני, יוסף. **החיפוש אחר הזהות הלאומיות**, תל-אביב: עם עובד, 1986/ جورني، يوسيف. ‹**هحيفوس احار هزهوت هلئوميت** [البحث عن الهوية القومية]، تل أبيب: سنة عوفيد، (1986 م)›.

גרץ , מיכל (עורכת). **המהפכה הצרפתית והיהודים**, תרגמה וערכה מיכל גרץ, ירושלים: מוסד ביאליק, 1989/ غيرتس، ميخال (محررة). ‹**همهفخاه هتسرفتيت فهيهوديم [الثورة الفرنسية واليهود]**، ترجمة وتحرير وتقديم المحررة، القدس: بياليك، (1989 م)›.

דגלנו [دجلينو] في عام 1948 م)/ שינפלד, משה. "הגיוס לציון", **בין ארץ ישראל למדינת ישראל**, בני ברק: חוג בני תורה ע"ש צעירי אגודת ישראל, 1975/ شينفلد، موشي. ‹التجنيد لصهيون›، ‹**بين إيرتس يسرائيل لمديناة يسرائيل [ما بين أرض إسرائيل ودولة إسرائيل]**، بني براك: حوج بني توراه عل شم تسيعيري اغودات يسرائيل، (1975 م)، (نشرت المقالة أول مرة في جريدة دجلينو›.

דהן, מומי. **האוכלוסייה החרדית והרשות המקומית** (שני חלקים), מכון ירושלים לחקר ישראל, ירושלים, 1998-1999/ دهان، مومي: ‹**هأوخلسيا هحريديت وهرشوت همقوميت [السكان الحريديم والسلطة المحلية]** (جزئين)، معهد القدس لدراسة إسرائيل، القدس، (1998-1999 م)/ ›.

דון-יחיא, אליעזר. "ממלכתיות ויהדות במחשבת ובמדיניות בן גוריון", **הציונות**, מס' 14 (1989), עמ' 88-51/ دون يحيا، إليعزر: ‹دولانية (statism) ويهودية في فكر وسياسة بن غوريون، [**هتسيونوت**]، عدد (14) (1989 م)، (51-88)›.

דון יחיא, אליעזר. "יציבות ומהפך במפלגת המחנה: המפד"ל ומהפך הצעירים", **מדינה, ממשל ויחסים בינלאומיים**, מס' 14, עמ' 52-25/ دون يحيا، إليعزر. ‹استقرار وتحوّل في حزب المعسكر: المفدال وانقلاب الشباب، **مديناه، ممشال فيحسيم بنلئوميم**، عدد رقم (14)، (ص 25-52)›.

דון יחיא, אליעזר. "דתיות ואתניות בפוליטיקה הישראלית: המפלגות הדתיות והבחירות לכנסת ה-12". **מדינה, ממשל ויחסים בינלאומיים**, מס' 32 (אביב 1990), עמ' 54-11/ دون يحيا، إليعيزر. ‹تديّن وإثنية في السياسة الإسرائيلية: الأحزاب الدينية وانتخابات الكنيست ال 12، **مديناه، ممشال فيحسيم بنلئوميم**، عدد رقم (32) ربيع (1990 م)، (ص 11-54)›.

דון יחיא, אליעזר. **הפוליטיקה של ההסדרה: יישוב סכסוכים בנושאי דת ומדינה**, ירושלים: מכון פלורסהיימר לחקר המדיניות, 1997/ دون يحيا، إليعيزر. ‹هفوليطيقا شل ههسدراه: يشوف سخسوخسم بنوسئي دات فمديناه [سياسة الاتحادية: حلّ صراعات في مواضيع تتعلق بالدين والدولة]، القدس: مركز فلورسهيمر للأبحاث السياسية، (1997 م)›.

דון יחיא, אליעזר. "מושגי הציונות בהגות היהודית האורתודוקסית", **הציונות**, מס' 7, 1984, עמ' 93-55دون يحيا، إليعزر. ‹مفاهيم الصهيونية في الفكر اليهودي الأورثوذكسي، [**هتسيونوت**]، العدد التاسع، (1984 م)، (ص 55-93)›.

דיין, אריה. המעיין המתגבר – סיפורה של תנועת ש"ס, ירושלים: כתר, 1999/ ديان، آرييه. ‹همعيا همتغبير - سيفوراه شل تنوعات شاس [النبع المتدفق - قصة حركة شاس]، القدس: (كيتر، 1999 م)›.

דן, יוסף. "החרדיות המשתררת: תוצר ישראל החילונית". **אלפיים**, מס' 15 (1997), עמ' 253-234/ دان، يوسيف. ‹الحريدية المتسلّطة: نتاج إسرائيل العلمانية، [**ألّفايّيم**] (مجلة أكاديمية متشعبة الاهتمامات في الفكر، فلسفة وأدب)، العدد (15) (1997 م)، (ص 234-253)›.

דורון, גדעון ורבקה קוק. "דת ופוליטיקה של ההכללה: הצלחת המפלגות החרדיות". אשר אריאן ומכל שמיר (עורכים), **הבחירות לכנסת בישראל – 1996**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 1999, עמ' 106-85/ دورون، جدعون ورفقا كوك. ‹دين وسياسة الاحتواء: نجاح الأحزاب الحريدية›، آشر اريان وميخال شمير (محررين)، ‹**هبحيروت**

بيسرائيل - 1996 [الانتخابات في إسرائيل - 1996]، القدس: المركز الإسرائيلي للديموقراطية، (1999 م)، (ص 85-106)). مترجم عن الأصل الإنغليزي (Doron, Gideon and Rebacca B. Kook. "Religion and the Politics of Inclusion: The Success of the Ultra-Orthodox Parties", In: Asher Arian and Michal Shamir (eds.), The Elections in Israel – 1996, Albany, NY.: State University of New York Press, 1999).

דשן, שלמה ומשה שוקד. דור התמורה: שינוי והמשכיות בעולמם של יוצאי צפון אפריקה، ירושלים: יד יצחק בן צבי، 1999/ ديشن، شلوموموشي شوقد. ‹دور هتموراه: شينوي فهمشخيوت بعولمام شل يوتسئي تسفون افريقه [جيل التغيير: تغيير واستمرار في عالم أبناء الطوائف الشمالي إفريقية]، طبعة موّسعة، القدس: إصدار يد يتسحاق بن تسفي، (1999 م)›.

דשן, שלמה. "דתיות המזרחים: ציבור, רבים ואמונה"، **אלפיים**، מס' 9 (1994 م)، עמ' 58-44/ ديشن، شلومو. ‹تدين الشرقيين: جمهور، حاخامات وإيمان، [الفاييم]، عدد (9)، (1994 م)، (ص 44-58)›.

הורוביץ, נירי. "החרדי הישראלי החדש"، **יהדות חופשית**، מס' 15 (מאי 1999)، עמ' 14-12/ هوروبيتس، نيري. ‹الحريدي الإسرائيلي الجديد، **[يهدوت حوفشيت]** (مجلة الحركة العلمانية الإسرائيلية من أجل يهودية إنسانية)، عدد رقم (15)، أيار (1999 م)، (ص 12-14)›.

הורוביץ, נירי. "החרדי לאומי והציוני לאומי חרדי: טיפוסים חדשים בפוליטיקה הישראלית"، **מפנה**، מס' 14 (1996)، עמ' 30-25/ هوروبيتس، نيري. ‹الحريدي القومي والصهيوني القومي الحريدي: شخصيات جديدة في السياسة الإسرائيلية، **[مفنيه]** (مجلة ترعى قضايا اجتماعية)، عدد (14)، (1996 م)، (ص 25-30)›.

הורוביץ, נירי. "החרדים והאינטרנט"، **כיוונים**، מס' 3 (דצמבר 2000)، עמ' 30-7/ هوروبيتس، نيري. ‹الحريديم والإنترنت، **[كيفونيم]** (مجلة للشؤون الصهيونية واليهودية)، عدد رقم (3)، تشرين الأول (2000 م)، (ص 7-30 م)›.

הורוביץ, נירי. "הארות הרב קוק על חשכת החצרות", **מפניה**, מס' 14 (1996 م)، עמ' 12–4/ هوروبيتس، نيري. ‹إضاءات الحاخام كوك على عتمة الميادين، [**مفنيه**] (مجلة ترعى قضايا اجتماعية)، عدد (14)، (1996 م)، (ص 4–12)›.

הורוביץ, דן ומשה ליסק. **מיישוב למדינה**, תל-אביב: עם עובד, 1986/ هوروفيتس، دان وموشي ليساك. ‹**ميشوف لمديناه [الانتقال من الاستيطان للدولة]**، تل أبيب: سنة عوفيد، (1986 م)›. ظهر أيضًا باللغة الإنغليزية (Horowitz, Dan and Moshe Lissak. Origins of the Israeli Polity: Palestine under the Mandate, trans. by Charles Hoffman, Chicago: University of Chicago Press, 1978).

הרב אברהם הכהן קוק, בתוך: **חזון הגאולה** (ירושלים), 1941/ كوك، الحاخام أبراهام يتسحاق هكوهن. مجلة [حزون هغؤولاه] (القدس)، (1941 م)›.

הרמן, תמר ואפרים יער. "'יוניות' ש"ס: דימוי ומציאות", יואב פלד (עורך), **ש"ס**: **אתגר הישראליות**, תל-אביב: משכל, 2001, עמ' 343–389/ هرمن، تمار وإفرايم يعر. ‹'حمائمية' شاس: وهم وواقع›، يوئاب فيلد (محرر)، ‹**شاس: اتغار هيسرائيليوت [شاس: تحدي الماهية الإسرائيلية]**، تل لبيب: لمسكال، (2001 م)، (ص 343–389)›.

הרצוג, חנה. **עדתיות פוליטית**: **דימוי מול מציאות**, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1986/ هرتسوغ، حنه. ‹عدتيوت فوليطيت: ديموي مول متسيئوت [طائفية سياسية: وهم مقابل واقع]، تل أبيب: هكيبوتس همئوحاد، (1986 م)›.

הרמן, תמר ואפרים יער. **תהליך השלום והשסע החילוני דתי**, תל-אביב: מרכז תמי שטינמץ לחקר השלום וקרן קונרד אדנהאור (ינואר 1998)/ هرمان، تمار وإفرايم يعار: ‹**تهليخ هشلوم فهشيساع هحيلوني داتي [مسيرة السلام والشرخ العلماني الديني]**، تل أبيب: مركز تامي شطينميتس لدراسة السلام وصندوق كونراد أديناور كانون الثاني (1998 م)›.

הורוביץ, דן ומשה ליסק. **מצוקות באוטופיה: ישראל – חברה בעומס יתר**, תל-אביב: עם עובד, 1990/ هوروفيتس، دان وموشي ليساك. ‹متسوكوت بؤطوبيا [أزمات في اليوطوبيا]، تل أبيب: سنة عوفيد، (1990 م)›.

הראל, חיה. "קריאת הרצל את יהודי צפון אפריקה", **כיוונים**, מס' 12-11 (סד' חדשה) (דצמבר 1997), עמ' 81-75/ حيه، هرئيل. ‹دعوة هرتسل إلى يهود شمال إفريقية، [**كيفونيم**] (مجلة المنظمة الصهيونية العالمية، قسم الدعاية)، عدد (11-12) (سلسلة جديدة)، كانون الأول /ديسمبر (1997 م)، (ص 75-81)›.

זוהר, צבי. מסורת ותמורה: התמודדות חכמי ישראל במצרים ובסוריה עם אתגרי המודרניזציה 1880-1920, ירושלים: מכון בן צבי, 1993/ زوهر، تسفي. ‹مسورت فتموراه: هتموددوت حخمي يسرائيل بمتصراييم وبسوريه عم اتغري همودير نيزاتصيا 1880-1920 [تراث وتغيير: تعامل حكماء إسرائيل في مصر وسوريا مع تحديات التحديث 1880-1920]، القدس: معهد بن تسفي، (1993 م)›.

זוהר, צבי. "חכמי התורה והמודרניות", **גיליון**, 1997/ زوهر، تسفي. ‹حكماء التوراة والحداثة، [غيليون] (مجلة تصدر عن حركة نئمنييه توراه فعفوداه)، (1997 م)›.

זוהר, צבי. "חירות על הלוחות: מאפייני תרבות ההלכה הספרדית בתקופה המודרנית", **דימוי**, מס' 10 (סתיו 1996)/ زوهر، تسفي. ‹حرية على الألواح: مميزات ثقافة الشريعة السفاردية في العصر الحديث، [ديموي] (مجلة تعنى بشؤون الثقافة والأدبوالفن)، عدد رقم (10) خريف (1996 م)›.

זוהר, צבי. "'חזרת עטרה ליושנה': חזונו של הרב עובדיה יוסף", יואב פלד (עורך), **ש"ס: אתגר הישראליות**, תל-אביב: משכל, 2001, עמ' 209-159/ زوهار، تسبي. ‹'إعادة المجد التليد': بصيرة الحاخام عوفاديا يوسيف›، يوئاب فيلد (محرر)، ‹**شاس: اتغار هيسرائيليوت** [**شاس: تحدي الماهية الإسرائيلية**]، تل لبيب: لمسكال، (2001 م)، (ص 159-209)›.

חן, עזרא. "מכוונותיה ומטרותיה של רשת החינוך של ש"ס", עבודה לשם קבלת תואר מוסמך בסוציולוגיה ואנתרופולוגיה ובחינוך, אוניברסיטת תל-אביב, תל-אביב: הוצאת המחבר، 1995/ حين، عزرا. ‹**مكفنوتيها فمطروتيها شل ريشت هحينوخ شل شاس [من غايات وأهداف شبكة التربية والتعليم التابعة لشاس]**، رسالة ماجستير، فرع العلوم الاجتماعية والأنثروبولوجية وفرع التربية، جامعة تل أبيب، تل أبيب: إصدار الكاتب، (1995 م)›.

חסון, שלמה. **למי תהיה ירושלים?** ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות، 2000/ حسون، شلومو. ‹**لمي تهيي يروشلايم؟ [أمن تكن القدس؟]**، القدس، معهد فلورسهامير للأبحاث السياسية، (2000 م)›.

חסון, שלמה. **המאבק על צביונה של ירושלים**, ירושלים: מרכז פלורסהיימר לחקר המדיניות, 1996/ حسون، شلومو. ‹همأفاق عل تسفيوناه هتربوتي شل يروشليم [الصراع على الطابع الثقافي للقدس]، القدس: مركز فلورسهايمر للأبحاث السياسية، (1996 م)›.

חסון, שלומה ועמירם גונן. **המתח התרבותי בין יהודים בירושלים**, ירושלים: מרכז פלורסהיימר לחקר המדיניות, יולי 1997/ حسون، شلوموعميرام غونن. ‹**هميتح هتربوتي بين يهوديم بيروشليم [الصراع الثقافي بين اليهود في القدس]**، القدس: مركز فلورسهايمر للأبحاث السياسية، تموز (1997 م)›.

יובל, עמוס. הערבים והאיסלם והפלסטינים בספרי לימוד בישראל (1999-2000), מהדורה פנימית/ يوبيل، عاموس. ‹هعرفيم هإسلام وهفلسطينيم بسفرييه ليمود بيسرائيل (1999-2000) [العرب والاسلام والفلسطينيون في كتب التدريس في إسرائيل (1999-2000)]، نسخة داخلية›.

יוסף, הרב עובדיה. "מסירת שטחים מארץ ישראל במקום פיקוח נפש", [illegible] 10, 1989, עמ' 34-47/ يوسيف، عوفاديا (الحاخام). ‹نقل

أجزاء من أرض إسرائيل مقابل انقاذ نفس، **تحومين** (مجموعة فتاوى)، المجلد العاشر، (1989 م)، (ص 34–47)›.

يوسף، הרב עובדיה. "מסירת שטחים מארץ ישראל במקום פיקוח נפש"، **תורה שבעל פה**، מס' 21، ירושלים، 1980، עמ' 20–12/ يوسيف، عوفاديا (الحاخام). ‹إعادة أراضي من أرض إسرائيل مقابل حفظ النفس من الهلاك›، ‹[توراه شباعل فيه] [توراة شفوية: **محاضرات ألقيت في المؤتمر القطري الحادي والعشرون للتوراة الشفوية**]، عدد (21)، القدس، (1980 م)، (ص 12–20)›.

יוסף، הרב עובדיה. "אהבנו את האמת ואת השלום: החזרת אדמות מארץ ישראל תמורת פיקוח נפש"، **תורה שבעל פה**، מס' 26، ירושלים، 1985/ يوسيف، عوفاديا (الحاخام). ‹أحببنا الحقيقة والسلام: إعادة أراضي مقابل حفظ النفس من الهلاك›، [**توراه شباعل فيه**] [**توراة شفوية: محاضرات ألقيت في المؤتمر القطري الحادي والعشرون للتوراة الشفوية**]، عدد (26)، القدس، (1985 م)›.

יוסף، הרב עובדיה. "מסירת שטחים מארץ ישראל במקום פיקוח נפש"، **תחומין**، כרך מס' 10، 1989، עמ' 47–34/ يوسيف، عوفاديا (الحاخام). ‹نقل أجزاء من أرض إسرائيل مقابل حفظ النفس من الهلاك، **تحومين** (مجموعة نقاشات في الشريعة)، المجلد العاشر، (1989 م)، (ص 34–47) (وأعيد نشر الفتوى الأخيرة في **תורה שבעל פה** [**توراه شباعل فيه**]، عدد (31)، (1990 م)، (ص 11–28)›.

ינאי، י. "חילוניות בשפה העברית החדשה"، **דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות**، כרך 4، ירושלים، 1980/ يناي، ي ‹علمنة في اللغة العبرية الجديدة، **دبريه هقونغرس هعولامي هشيشي لمدعيه هيهدوت**، المجلد الربع، القدس، (1980 م)›.

יעקבסון، יורם. **תורתה של החסידות**، תל-אביב: משרד הבטחון – ההוצאה לאור، 1985/ يعقوبسون، يورام. ‹**توراتاه شل هحسيدوت [الفكر الحسيدي]**، تل أبيب: وزارة الدفاع، (1985 م)›.

כהן, אשר. "ש"ס והשסע הדתי חילוני", יואב פלד (עורך), **ש"ס: אתגר הישראליות**, תל-אביב: משכל, 2001، 101-75/ كوهن، آشر. ‹شاس والشرخ الديني العلماني›، يوئاب فيلد (محرر)، ‹**شاس: اتغار هيسرائيليوت** [**شاس: تحدي الماهية الإسرائيلية**]، تل لبيب: لمسكال، (2001 م)، (ص 75-101)›.

כהן, אשר וברוך זיסר. "בין הסכמיות שבירה לשבירת ההסכמיות: תמורות ביחסי דת ומדינה – בין קונסוציונליזם להכרעה", **רב-תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית**, מנחם מאוטנר ואח' (עורכים), תל-אביב: בית ההוצאה של אוניברסיטת תל-אביב "רמות", 1998, עמ' 701-675/ كوهن، آشر وباروخ سيزار. ‹بين اتحاديّة مهشمة وتهشيم الاتحادية: تحوّلات في علاقة الدين والدولة – بين الاتحادية والحسم›، ‹**راب تربوتيوت بمديناه ديموقراطيت فيهدوت** [**التعددية الثقافية في دولة ديموقراطية ويهودية**]، مناحيم ماوطنير وآخرين (محررين)، تل أبيب: (رموت) دار النشر التابعة لجامعة تل أبيب، (1998 م)، (675-701)›.

כ"ץ, יעקב. "רעיון ומציאות בלאומיות היהודית", **לאומיות יהודית: מסות ומחקרים**, ירושלים: הספרייה הציונית על-יד ההסתדרות הציונית העולמית, 1983, עמ' 14-3/ كاتس، يعقوب. ‹فكرة وواقع في القومية اليهودية›، في مجموعة مقالاته: ‹**لئوميوت يهوديت: مسوت ومحكريم** [**قومية يهودية: مقالات وأبحاث**]، القدس: إصدار المكتبة الصهيونية التابعة للوكالة الصهيونية العالمية، (1983 م)، (ص 3-14)›.

כ"ץ, יעקב. **היציאה מן הגטו**, תל-אביב: עם עובד, 1985/ كاتس، يعقوب. ‹**هيتسئاه من هغيتو**[**الخروج من الغيتو**]، تل أبيب: سنة عوفيد، (1985 م)›.

כ"ץ, יעקב. "האורתודקסיה כתגובה ליציאה מהגטו ולתנועה הרפורמית", **הלכה במצור**, ירושלים: מאגנס, 1992/ كاتس، يعقوب. ‹الأرثوذكسية كرد فعل للخروج من الجيتوولحركة الاصلاحية›، ‹**ههلاخاه بمتسور** [**الشريعة تحت حصار**]، القدس: ماغنس، (1992 م)›.

כ"ץ, יעקב. "נספח: קווים לאוטוביוגרפיה של חתם סופר", **הלכה וקבלה**, ירושלים: מאגנס, 1984, עמ' 386–353/ كاتس، يعقوب. ‹ملحق: خطوط في سيرة حياة حتام سوفر›، ‹**هلاخاه فقبالاه** [**الشريعة والتصوّف**] (مجموعة مقالات للكاتب)، القدس: ماغنس، (1984 م)، (ص 353–386)›.

כ"ץ, יעקב. **לאומיות יהודית: מסות ומחקרים**, ירושלים: הוצאת הספרייה הציונות על-יד ההסתדרות הציונית העולמית, 1983/ كاتس، يعقوب. ‹**لئوميوت يهوديت: مسوت ومحكريم** [**قومية يهودية: مقالات وأبحاث**]، القدس: إصدار المكتبة الصهيونية التابعة للوكالة الصهيونية العالمية، (1983 م)›.

כ"ץ, יעקב. "הציונות והזהות היהודית", **לאומיות יהודית: מסות ומחקרים** (קובץ מאמרים), ירושלים: הספרייה הציונית, 1983, עמ' 84–72/ كاتس، يعقوب. ‹الصهيونية والهوية اليهودية›، ‹**لئوميوت يهوديت: مسوت ومحقريم** [**قومية يهودية: مقالات وأبحاث**] (مجموعة مقالات)، القدس: المكتبة الصهيونية، (1983 م)، (ص 72–84)›.

לוי, אמנון. **החרדים**, ירושלים: כתר, 1988, עמ' 234/ ليفي، أمنون. ‹**هحريديم** [**الحريديم**]، القدس: كيتر، (1988 م)، (ص 234)›.

לוי, שלומית, חנה לוינסון ואליהו כ"ץ, **אמונות, שמירת מסורת וערכים של יהודים בישראל 2000**, מכון גוטמן, המרכז הישראלי לדמוקרטיה ומרכז אבי-חי, ירושלים, 2002/ ليفي، شلوميت، وحنه لفينسون وإلياهوكاتس: ‹**ايمونوت، شميرات مسوريت وعريخيم شيل يهوديم بيسرائيل 2000** [**عقائد والتقيد بالتقاليد والقيم لدى اليهود في إسرائيل 2000**]، مركز غوتمان والمركز الإسرائيلي للديموقراطية، مركز آبي حاي، القدس، (2002 م)›.

לוז, אהוד. מקבילים נפגשים: דת ולאומיות בתנועה הציונית במזרח אירופה בראשיתה (1882–1904), תל-אביב: עם עובד, 1985/ لوز، إهود: ‹مكبيليم نفغاشيم: دات فلئومييوت بتنوعاه هتسيونيت بمزراح ايروبا

برشيتاه (1882–1904) [المتوازيان يلتقيان: دين وقومية في بداية الحركة الصهيونية في شرق أوربة (1882–1904)]، تل أبيب: سنة عوفيد، (1985 م)›.
صدر هذا الكتاب بالإنغليزية (Ehud Luz. Parallels Meet: Religion and Nationalism in the early Zionist Movement (1882-1904), translated from the Hebrew by Lenn J. Schramm, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1988.).

ליסק، משה. "היחס לעולים החדשים: דעות קדומות וכינויים בתקופת העלייה הגדולה בשנות החמישים"، **קתדרה**، מס' 43 (1987)/ ليساك، موشي. ‹النظرة إلى القادمين الجدد: آراء مسبقة واللصاق النعوت في فترة الهجرة الكبيرة في سنوات الخمسين، **كتدراه**، العدد (43)، (1987 م)›.

מנחם רהט. **ש"ס – הרוח והכוח**، תל-אביב: אלפא תקשורת، 1998/ راهط، مناحيم. ‹**شاس – هروّاح فهقوّاح [شاس – الروح والقوة]**، تل أبيب: ألفا تكشورت، (1998 م)›.

מנחם מנדל פרוש. **בתוך החומות**، ירושלים: מוסד הרב קוק، 1948/ فروش، مناحيم مندل. ‹**بتوخ هحوموت [داخل الاسوار]**، القدس: مؤسسة الحاخام كوك، (1948 م)›.

משה הורוביץ. **הרב שך: שהמפתח בידו**، ירושלים: כתר، 1989/ هوروفتس، موشي. ‹هراب شاخ: شهمفتيح بيدو[الحاخام شاخ: الذي يحمل المفتاح]، القدس: كيتر، (1989 م)›.

נאור، אריה. "ריבונותה של מדינת ישראל בהגות היהודית האורתודוקסית"، **פוליטיקה**، מס' 2 (דצמבר 1998)، עמ' 96–71/ نئور، آريبه. ‹سيادية دولة إسرائيل في الفكر اليهودي الأرثوذكسي، [**فوليطيقا**] (مجلة العلوم السياسية والعلاقات الدولية، الجامعة العبرية في القدس)، عدد رقم (2) كانون الأول (1998 م)، (ص 71–96)›.

נורדאו، מכס. **מכס נורדאו אל עמנו: כתבים מדיניים**، תל-אביב: הוצאה מדינית، 1937، מהדורה ב'/ نوردو، ماكس. ‹ماكس نوردوال عمينو: كتفيم مدينييم [ماكس نوردو(يخاطب) شعبنا]، تل أبيب: هوتسئه مدينيت، ط(2)، (1937 م)›.

ניני، יהודה. **ההיית שם או חלמת חלום**، תל-אביב: עם עובד، 1996/ نيني، يهودا. ‹ههييت أوحلمتي حلوم [هل كنت فعلاً أم كان ذلك حلمًا]، تل أبيب: سنة عوفيد، (1996 م)›.

ניני، יהודה. **ההיית או חלמתי חלום**، תל-אביב: עם עובד، 1996/ نيني، يهودا. ‹ههييت أوحلمتي حلوم [هل كنت فعلاً أم حلمت حلمًا]، تل أبيب: سنة عوفيد، (1996 م)›.

ניר، הנרי. "גאולת הקרקע، גאולת האדם והחלוציות בהגות תנועת העבודה הציונית: מאז העלייה השנייה ועד העלייה החמישית (1904–1935)"، רות קרק (עורכת)، **גאולת הקרקע בארץ ישראל: רעיון ומעשה**، ירושלים: יד יצחק בן צבי، 1990، עמ' 47–33/ نير، هنري. ‹خلاص الأرض، خلاص الإنسان والطليعة في فكر حركة العمل الصهيونية: منذ الهجرة الثانية وحتى الهجرة الخامسة (1904–1935)، روت قرق (محررة)، **المصدر السابق**، (ص 33–47)›.

ניר، אריה. **אריה דרעי: העלייה، המשבר، הכאב**، תל-אביב: ידיעות אחרונות، ספריית חמד، 1999/ نير، آرييه. ‹آرييه درعي: هعلييا، همشبير، هكأيب [آرييه درعي: الصعود، الأزمة، الألم]، تل أبيب: [يديعوت أحرونوت]، سفرييه حيمد، (1999 م)›.

סגד، רן. "משה מנדלסון – יהדות، פוליטיקה אלוהית ומדינת ישראל"، **דעת**، מס' 7 (1981 م)، עמ' 103–93/ سيغد، ران. ‹موشي مندلسون – يهودية، سياسة إلهية ودولة إسرائيل، **[داعات]**، العدد السابع (1981 م)، (ص 93–103)›.

סמוחה، סמי. "שלום המזרחים"، **פוליטיקה**، מס' 51 (נובמבר 1993)، עמ' 45–42/ سموحه، سامي. ‹وداع الشرقيين، [فوليطيقا]، عدد رقم (51) تشرين الثاني/نوفمبر (1993 م)، (ص 42–45)›.

סמט، משה. "האורתודוקסיה"، **כיוונים**، גיליון מס' 36 (קיץ 1987)، עמ' 114–99/ ساميت، موشي. ‹الأرثوذكسية، **[كيفونيم]**، عدد (36) صيف (1987 م)، (ص 99–114)›.

ענכי, עופר. **מי ומי בעולם החרדי**, הוצאת "אור עם" (לא נזכר מקום ההוצאה), 1999/ عناكي، عوفر. ‹مي فمي بعولام هحريدي [من ومن في العالم الحريدي]، دار النشر (أور عام) (م د ن)، (1999 م)›.

פרידמן, מנחם. "ראיון עם החוקר מנחם פרידמן", **מימד**, מס' 7 (1996), עמ' 16–12/ فريدمان، مناحيم: ‹مقابلة مع الباحث مناحيم فريدمان. مجلة [ميمد] عدد رقم (7) (1996 م) (ص 12–16)›.

פודה, אלי. "הסכסוך השקט: השתקפות היחסים הישראליים – ערביים בספרי הלימוד בהיסטוריה בישראל, 1948–2000", **זמנים**, מס' 72 (סתיו 2000), עמ' 30–20/ فوده، إلي. ‹الصراع الساكن: انعكاس العلاقات الإسرائيلية العربية في كتب التاريخ التعليمية في إسرائيل، 1948 –2000، [**زمانيم**] (مجلة التاريخ الصادرة عن فرع التاريخ في جامعة تل أبيب)، عدد (72) خريف (2000 م)، (ص 20–30)/ ›.

פלד, יואב. "חידה ושמה ש"ס", (יואב פלד (עורך), **ש"ס: אתגר הישראליות**, תל-אביב: משכל, 2001, עמ' 71–52/ فيلد، يوئاب. ‹أحجية واسمها **شاس**، يوئاب فيلد (محرر)/ **شاس: اتغار هيسرائيليوت [شاس: تحدي الماهية الإسرائيلية]**، تل لبيب: لمسكال، (2001 م)، (ص 52–71)›.

פרידמן, מנחם. חברה ודת: האורתודוקסיה הלא ציונית בארץ ישראל 1936–1918, ירושלים: **יד יצחק בן צבי**, 1978/ فريدمان، مناحيم: ‹حفراه فدات: هارتودوكسيه هلوتصيونيت بإيرتس يسرائيل 1918–1936 [مجتمع ودين: الأرثوذكسية غير الصهيونية في أرض إسرائيل 1918–1936]، القدس: يد يتسحاق بن تسفي، (1978 م)›.

פישר, שלמה וצבי בקרמן. "'כנסת' או 'כת'", יואב פלד (עורך), **ש"ס: אתגר הישראליות**, תל-אביב: משכל, 2001/ فيشر، شلوموتسفي بقرمان. ‹'كنيسة' أم 'فرقة'›، يوئاب فيلد (محرر)، ‹**شاس: اتغار هيسرائيليوت [شاس: تحدي الماهية الإسرائيلية]**، تل لبيب: لمسكال، (2001 م)، (ص 21–34)›.

פרס، יוחנן. **לכידות ושסעים בחברה הישראלית**، דו"ח מס' 1، ירושלים: מרכז רבין לשלום، 1999/ فيرس، يوحانان. ‹**لخيدوت فشسعيم بحفراه هيسرئيليت [تكتل وشروخ في المجتمع الإسرائيلي]**، تقرير رقم (1)، القدس: مركز رابين للسلام، (1999 م)›.

פונקנשטיין، עמוס. "הפסיביות כסימנה של יהדות הגולה: בין מיתוס למציאות"، עמוס פונקנשטיין (עורך)، **תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית**، תל-אביב: עם עובד، 1991، עמ' 242-232/ فونقنشطين، عاموس. ‹الخمول كإحدى سمات يهود الشتات: ما بين الأسطورة والواقع›، في مجموعة مقالاته: ‹**تدميت فتوداعاه هيسطوريت بيهدوت فبسبيبتاه هتربوتيت [صورة ذهنية ووعي تاريخي في اليهودية وفي محيطها الثقافي]**، تل أبيب: سنة عوفيد، (1991 م)، (ص 232-242)›.

פרידמן، מנחם. **החברה החרדית**، ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל، 1991/ فريدمان، مناحيم. ‹**هحفراه هحريديت [المجتمع الحريدي]**، القدس: مركز أورشليم لدراسة إسرائيل، (1991 م)›.

פרידמן، מנחם. "דגם 'השוק' והקיצוניות הדתית"، מנחם כהנא (עורך)، **בחבלי מסורת ותמורה: אסופת מאמרים לזכרו של אריה לנג**، רחובות: כיוונים، 1990، עמ' 112-91/ فريدمان، مناحيم. ‹نموذج 'السوق' والتطرف الديني›، عند مناحيم كهانا (محرر)، ‹**بحبلي مسورت وتموراه [في خضم الآم التراث والتغير: مجموعة مقالات لإحياء ذكرى آريه لنج]**، رحوبوت: [كيفونيم]، (1990 م)، (ص 91-112)›. وقد ظهرت المقالة باللغة الإنغليزية (Minachem Friedman, "The Market Model and Religious Radicalism", In: **Fundamentalism in Comparative Perspective**, L.J.Silberstein (ed.), N.Y.: New York University Press, 1993, pp. 192-215).

פיינר، שמואל. השכלה והיסטוריה: תולדותיה של הכרת-עבר יהודית מודרנית، ירושלים: מרכז זלמן שזר، 1995/ فينر، شموئيل. ‹هسكلاه فهستوريه [هسكلاه وتاريخ: تاريخ إدراك ماضي يهودي حديث]، القدس: مركز زلمان شزار، (1995 م)›.

פודה, אלי. **בגנות המבוכה ובזכות הטיח**, (מחקרי השלום מס' 9)، מכון טרומן، האוניברסיטה העברית בירושלים، ירושלים، 1997/ فوده، الي. ‹**بجنوت همفوخاه وبزخوت هطيح [في طعن الحرج وتفضيل التستير]**›، ‹أبحاث السلام رقم 9، معهد الأبحاث على اسم هنري ترومان، الجامعة العبرية في القدس، القدس، (1997 م)›.

פריזל، אביתר. "משמעות הציונות והשפעתה על התנועות הדתיות היהודיות באמריקה"، **ציונות ודת**، שמואל אלמוג ואח' (עורכים)، ירושלים: מרכז שלמן שזר، 1994، עמ' 221–207/ فريزل، أبيتر. ‹معنى الصهيونية وتأثيرها على الحركات الدينية اليهودية في أمريكا، تسيونوت فدات، تحرير شموئيل ألموج وآخرون، القدس: مركز زلمان شزار، (1994 م)، (ص 207–221)›.

פונד، יוסף. פירוד או השתתפות: אגודת ישראל מול הציונות ומדינת ישראל، ירושלים: מאגנס، 1999/ فوند، يوسيف. ‹فيرود أوهشتتفوت: أغودات يسرائيل مول هتسيونوت ومدانات يسرائيل [انقسام أواشتراك: أغودات يسرائيل في مواجهة الصهيونية ودولة إسرائيل]، القدس: ماغنس، (1999 م)›.

פלץ، חיים. "התייחסות אגודת ישראל להתיישבות בארץ ישראל מאז הקונגרס היסודי קטוביץ ועד הכנסת הגדולה הראשונה (1923–1912)"، שמואל אטינגור (עורך)، **אומה ותולדותיה**، ירושלים: מרכז זלמן שזר، 1984، עמ' 224–201/ فلتس، حاييم. ‹نظرة أغودات يسرائيل لمسألة الاستيطان في أرض إسرائيل منذ المؤتمر التأسيسي في كاتوبيتش وحتى الكنيس الأول الكبير (1912–1923)›، شموئيل اطينغور (محرر)، ‹**أوماه فتولدوتيه [أمة وتاريخها]**، (مجموعة المحاضرات التي ألقيت في المؤتمر العالمي الثامن للعلوم اليهودية)، المجلد الثاني، القدس: مركز زلمان شزار، (1984 م)، (ص 201–224)›.

פירהפטיך، איתמר. "עמדות רבנים בשאלת חלוקת הארץ (1937 م)"، [illegible], כרך 9، 1988، עמ' 298–269/ فيرهافطيج، إتمار. ‹مواقف

حاخامات من مسألة تقسيم البلاد (1937 م)، **تحومين** (مجموعة فتاوى)، المجلد التاسع، (1988 م)، (ص 269-298).

פרידמן, מנחם. "התמודדות החוגים הדתיים עם הקמת המדינה כביטוי המובהק של 'החזרה להיסטוריה'," שמואל נח אייזנשטדט ומשה ליסק (עורכים), **הציונות והחזרה להיסטוריה: הערכה מחדש**, ירושלים: יד יצחק בן צבי, 1999, עמ' 447-463/ فريدمان، مناحيم. ‹تعامل الفئات الدينية مع إقامة الدولة كتعبير بالغ لـفكرة 'العودة للتاريخ'›، شموئيل ناح ايزنشطدط وموشي ليساك (محرران)، تحت عنوان ‹**هتسيونوت فهحزراه لهيسطورياه: هعرخاه محداش** [**الصهيونية والعودة إلى التاريخ: تقييم من جديد**]، القدس: إصدار يد يتسحاق بن تسفي، (1999 م)، (ص 447-463).

פרידמן, מנחם. "ואלה תולדות הסטטוס קוו: דת ומדינת ישראל", ורדה פילובסקי (עורכת), **המעבר מיישוב למדינה, 1947-1949: רציפות ותמורות**, חיפה: אוניברסיטת חיפה, 1988, עמ' 47-80/ فريدمان، مناحيم. ‹وها هوتاريخ الوضع القائم: دين ودولة في إسرائيل›، فرده فيلوبسقي (محررة)، ‹**همعفار ميشوف لمديناه، 1947-1949: رتسيفوت فتموروت** [**الانتقال من الاستيطان إلى الدولة، 1947-1949**]، حيفا: جامعة حيفا، (1988 م)، (ص 47-80).

פרנקל, יובל. "היהדות החרדית בירושלים בתקופת המצור", **הציונות**, מס' 18, 1994, עמ' 247-289/ فرانقل يوبال. ‹اليهودية الحريدية والدينية في القدس في فترة الحصار، [**هتسيونوت**]، عدد رقم (18) (1994 م)، (ص 247-289).

פישר, שלומה. "החרדים מן השלום", **תיאוריה וביקורת**, מס' 9 (1999), עמ' 233-239/ فيشر، شلومو. ‹الحريديم (المرتعدون) من السلام، [تيئوريا فبيكوريت]، عدد رقم (9)، (1996 م)، (ص 233-239).

צור, יעקב. "האורתודוקסיה היהודית בגרמניה ויחסה לציונות", שמואל אלמוג ואח' (עורכים), **ציונות ודת**, ירושלים: מרכז שלמן

שזר، 1994، עמ' 140-127/ تسور، يعقوب: ‹الأرثوذكسية اليهودية في ألمانيا ونظرتها للصهيونية›، شموئيل ألموج وآخرون (محررين)، ‹**تسيونوت فدات [صهيونية ودين]**، القدس: مركز زلمان شزار، (1994 م)، (ص 127-140)›.

צור، יעקב. "האורתודוקסיה היהודית בגרמניה ויחסה להתארגנות היהודית ולציונות (1896-1911)"، עבודת לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה، אוניברסיטת תל-אביב، תל-אביב، 1982/ تسور، يعقوب: ‹هأورثوذوكسية هيهوديت بغرمانيا فيحساه لهتأرغنوت يهوديت ولتسيونوت (1896-1911) [الأرثوذكسية اليهودية في ألمانيا وتوجهها للتنظيم اليهودي وللصهيونية]، أطروحة لتلقي شهادة دكتور في الفلسفة، جامعة تل أبيب، تل أبيب، (1982 م)›.

צבי ירון. **משנתו של הרב קוק**، ירושלים: ההסתדרות הציונית העולמית، 1985/ يرون، تسفي. ‹**مشنتوشل هراب كوك [فكر الحاخام كوك]**، القدس: الهستدروت الصهيونية العالمية، (1985 م)›.

צחור، זאב. החזון והחשבון: בן-גוריון בין אידיאולוגיה ופוליטיקה، תל-אביב: משכל – **ספריית פועלים**، 1994/ تسحور، زئيف. ‹هحزون فهحشبون: بن غوريون بين ايديئولوجيا ففوليطيقا [التصوّر والحساب: بن غوريون بين عقيدة وسياسة]، تل أبيب: مسكال - سفريات فوعاليم، (1994 م)›.

צור، ירון. קהילה קרועה: יהודי מרוקו והלאומיות 1943-1954، תל-אביב: **עם עובד**، 2001/ تسور، يرون. ‹كهيلا كروعا [طائفة ممزقة: يهود المغرب والقومية 1943-1954]، تل أبيب: سنة عوفيد، (2001 م)›.

קאלישר، הרב צבי הרש. "גאולת ישראל: גאולה וגאולה"، **דרישת ציון**، ירושלים: מוסד הרב קוק، 2002/ كاليشر، تسفي هيرش (الحاخام). ‹خلاص إسرائيل: خلاص وخلاص، **دريشات تسيون** (البحث عن صهيون)، القدس: مركز الحاخام كوك، (2002 م)›.

קולת, ישראל. "ציונות ומשיחיות" צבי ברס (עורך), **משיחיות ואסכטולוגיה**: קובץ מאמרים, ירושלים: מרכז שלמן שזר, 1984, עמ' 419–431/ كولات، يسرائيل. ‹صهيونية ومشيحانية›، تسفي بريس (محرر)، ‹**مشيحيوت فاسكتولوجيه [مشيحانية وآخروية: مجموعة مقالات]**، القدس: مركز زلمان شزار، (1984 م)، (ص 419–431)›.

קימרלינג, ברוך. "דת, לאומיות ודמוקרטיה בישראל", **זמנים**, מס' 51–50 (חורף 1994), עמ' 116–131/ كيمرلينغ، بروخ. ‹دين، وقومية، وديموقراطية في إسرائيل، [زمنيم]، عدد (50–51)، شتاء (1994 م)، (ص 116–131)›. وقد ظهرت المقالة باللغة الإنغليزية (Kimmerling, Baruch. "Religion, Nationalism and Democracy in Israel," Constellations, vol. 6, no. 3, 1999, pp. 339-363).

קראוס, יצחק. "יהדות וציונות – שניים שלא נפגשים: הגות הרב טיטלבוים – האדמו"ר מסאטמר – הרדיקלי", **הציונות**, מס' 22, 2000, עמ' 37–60/ قراوس، يتسحاق. ‹يهودية وصهيونية – اثنان لا يمكنهما اللتقاء: فكر الحاخام طيطلباوم – هأدمور مساتمار – الراديكالي، [**هتسيونوت**]، عدد رقم (22)، (2000 م)، (ص 37–60)›.

קראוס, יצחק. "יהדות וציונות – שניים שלא נפגשים: הגות הרב טיטלבוים – האדמו"ר מסאטמר – הרדיקלי", **הציונות**, מס' 22, 2000, עמ' 37–60/ قراوس، يتسحاق. ‹يهودية وصهيونية – اثنان لا يمكنهما الالتقاء: فكر الحاخام طيطلباوم – هأدمور مساتمار – الراديكالي، [**هتسيونوت**]، عدد (22)، (2000 م)، (ص 37–60)›.

קרן, מיכל וגד ברזילי. השתלבות קבוצות "פריפריה" בחברה ובפוליטיקה בעידן שלום: א. בחרדים בישראל, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 1998/ قرن، ميخال وجاد برزيلاي. ‹هشتلفوت قبوتسوت "فريفيريه" بحفراه وبفوليطيقة بعيدان شلوم: أ. هحريديم بيسرائيل [اندماج مجموعات "محيطية" في المجتمع وفي السياسة في عصر السلام: 1. الحريديم في إسرائيل]، القدس: المعهد الإسرائيلي للديموقراطية، (1998 م)›.

רביצקי, אביעזר. "מונקטש וירושלים: הפלג החרדי הרדיקלי ושאלת ארץ ישראל", שמואל אלמוג ואח' (עורכים), **ציונות ודת**, ירושלים: מרכז שמלן שזר, 1994, עמ' 107-81/ رابيتسكي، أبيعيزر. ‹مونكتش فيروشليم: الفرقة الحريدية الراديكالية وقضية أرض إسرائيل، شموئيل ألموج وآخرون، **تسيونوت فدات**، القدس: مركز زلمان شزار، (1994 م)، (81-107)›.

רביצקי, אביעזר. **הקץ המגולה ומדינת ישראל**, תל-אביב: עם עובד, 1993/ رابيتسكي، أبيعيزر. ‹هكيتس همغوليه فمديناة يسرائيل [النهاية المتجليّة ودولة إسرائيل]، تل أبيب: سنة عوفيد، (1993 م)›.

רוזנהיים, יעקב. **יעקב רוזנהיים**, ירושלים: ארגון אגודת ישראל העולמית, 1970/ روزنهايم، يعقوب. ‹**يعقوب روزنهايم: كتافيم** [**يعقوب روزنهايم: مجموعة مؤلفاته**]، القدس: منظمة أغودات يسرائيل العالمية، (1970 م)›.

רביצקי, אביעזר. **ארץ ישראל בהגות היהודית בעת החדשה**, ירושלים: יד יצחק בן צבי, 1998/ ربيتسكي، أبيعيزر. ‹إيرتس يسرائيل بهغوت هيهوديت بعيت هحدشاه [أرض إسرائيل في الفكر اليهودي في العصر الحديث]، القدس: معهد يتسحاق بن تسفي، (1998 م)›.

רביצקי, אביעזר. "חדש מן התורה? על האורתודוקסיה והמודרניות", **חירות על הלוחות**, תל-אביב: עם עובד, 1990, עמ' 177-161/ رابيتسكي، أبيعيزر. ‹جديد في التوراة؟ حول الأرثوذكسية والحداثة›، ‹**حيروت عل هلوحوت** [**حرية على الألواح**] (مجموعة مقالات للكاتب)، تل أبيب: سنة عوفيد، (1999 م)، (ص 161-177)›.

רז-קורקצקין, אמנון. "השיבה אל ההיסטוריה של הגאולה – או: מהי ההיסטוריה שאליה מתבצעת ה'שיבה', בביטוי 'השיבה אל ההיסטוריה'?" שמואל נח איזנשטדט ומשה ליסק (עורכים), **הציונות וחזרה להיסטוריה: הערכה מחדש**, ירושלים: יד יצחק בן צבי، 1999/ راز-كركتسكين، أمنون. ‹العودة إلى تاريخ الخلاص – أم: ما

'التاريخ' الذي إليه 'يعود' في تعبير 'العودة إلى التاريخ'؟› شموئيل ناح إيزينشطادط وموشي ليساك (محرران)، ‹**هتسيونوت فهحزراه لهيسطورياه: هعرخاه محداش [الصهيونية والعودة إلى التاريخ: تقييم من جديد]**، القدس: منشورات يد يتسحاق بن تسفي، (1999 م)›.

רז-קורקיצקין, אמנון. "גלות בתוך ריבונות: לביקורת 'שלילת הגלות' בתרבות הישראלית", **תיאוריה וביקורת**, מס' 4 (סתיו 1993), עמ' 55-23/ راز-كركوتسكين، أمنون. ‹منفى داخل سيادة: نحونقد "نفي الشتات" في الثقافة الإسرائيلية، [تيئوريا فبيكورت]، عدد (4) خريف (1993 م)، (ص 23-55)›.

רז-קורקיצקין, אמנון. "גלות בתוך ריבונות: לביקורת 'שלילת הגלות' בתרבות הישראלית", **תיאוריה וביקורת**, מס' 5 (חורף 1993), עמ' 132-113/ راز-كركوتسكين، أمنون. ‹منفى داخل سيادة: نحونقد "نفي الشتات" في الثقافة الإسرائيلية، [**تيئوريا فبيكورت**]، عدد 5 شتاء (1993 م)، (ص 113-132)›.

רביצקי, אביעזר. "דתיים וחילוניים בישראל: מלחמה דתית פוסט-ציונית", **אלפיים**, מס' 14, 1997, עמ' 96-80/ رابيتسكي، أبيعيزر. ‹ متدينون وعلمانيون في إسرائيل: حرب ثقافية ما بعد صهيونية، [الفاييم]، عدد (14)، (1997 م)، (ص 80-96)›.

רביצקי, אביעזר. " נספח: 'שלא יעלו בחומה' – על השפעת 'שלוש השבועות' בתולדות ישראל", **הקץ המגולה ומדינת היהודים**, תל-אביב: עם עובד, 1993, עמ' 305-277/ رابيتسكي، أبيعيزر. ‹ملحق: ألاّ يهاجروا جماعات – حول تأثير 'الشهادات الثلاث' في تاريخ إسرائيل›، في كتابه ‹**هكيتس همغوليه فمديناة هيهوديم [النهاية المتجليّة ودولة إسرائيل]**، (ص 277-305)›.

רובינשטיין, אליעזר. **העברית שלנו והעברית הקדומה**, תל-אביב: משרד הביטחון – ההוצאה לאור, מהד' 3, 1989/ روبنشطاين، إليعيزر.

‹**هعبريت شلانووهعبريت هقدوماه [لغتنا العبرية واللغة العبرية القديمة]**، تل أبيب: وزارة الدفاع – دار النشر، ط(3)، (1989 م)›.

רכלבסקי, ספי. **חמורו של משיח**, תל-אביב: ידיעות אחרונות, 1998/ رخبلسقي، سيفي. ‹**حموروشل ماشيّاح [حمار الماشيّاح]**، تل أبيب: دار النشر التابعة لصحيفة [يديعوت أحرونوت]، (1998 م)›.

רם, אורי. "'הימים ההם והזמן הזה': ההיסטוריוגרפיה הציונית והמצב הנרטיבי הלאומי היהודי, בן-ציון דינור כמקרה", פנחס גינוסר ואבי בראלי (עורכים), ציונות: פולמוס בן זמננו, סדרת נושא, עיונים בתקומת ישראל, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, באר שבע: בית ההוצאה של האוניברסיטה, 1996, עמ' 159-126/ رام، أوري. ‹الأيام الغابرة وهذا العصر: الكتابة التاريخية الصهيونية والوضع السردي القومي اليهودي، بن-تسيون دينور كحالة›، بنحاس غينوسار وافي بارئيلي (محررون) ‹**تسيونوت: بولموس بن-زمنينو[صهيونية :جدل عصري]**، سلسلة موضوع: عيونيم بتكومات يسرائيل، جامعة بن غوريون في النقب، بئر السبع: دار النشر الجامعي في بئر السبع، (1996 م)، (126-159)›.

שגב, תום. **הישראלים הראשונים – 1949**, ירושלים: דומינו, 1984/ سيجف، توم. ‹**هيسرئيليم هريشونيم -1949 [الإسرائيليون الأوائل - 1949]**، القدس: دومينو، (1984 م)، (وقد تمّ ترجمته إلى العربية في مؤسسة الدراسات الفلسطينية – بيروت في عام (1986 م) ضمن سلسلة الدراسات، رقم (73)›.

שחר, אילן. **חרדים בע"מ**, ירושלים: כתר, 2000/ شاحر، إيلان. ‹**حريديم باعم [حريديم م.ض.]**، القدس: كيتر، (2000 م)›.

שילה, שמואל. "המלחמה ברפורמה בתשובות חכמי פולניה ורוסיה במאה התשע-עשרה", **דיני ישראל**, גיליון כפול מס' 21-20 (2001-2000), עמ' 433-419/ شيله، شموئيل. ‹الحرب على الاصلاح في أجوبة حكماء بولندا وروسيا في القرن التاسع عشر، [ديني يسرائيل] (عدد خاص للمجلة ونشرت تحت عنوان **عيوني هلخاه فمشفاط [بحث في**

الشريعة والقانون]، عدد مزدوج 20-21 (2000-2001 م)، (ص 419-433)›.

שלג, יאיר. היהודים החדשים: מבט עכשווי על החברה בישראל, ירושלים: כתר, 2000/ شيلغ، يئير. ‹هيهوديم هحدشيم: مباط عكشوي عل هحبره هدتيت بيسرائيل [اليهود الجدد: نظرة معاصرة على المجتمع المتدين في إسرائيل]، القدس: إصدار دار النشر (كيتر)، (2000 م)›.

שפירא, אברהם. "מקורות ההגות הלאומית אצל מרטין בובר: הרומנטיקה הגרמנית", **הציונות**, כרך 16 (1990), עמ' 106-77/ شفيرا، أبراهام. ‹مصادر الفكر القومي عند مارتن بوبر: الرومانسية الألمانية، [**هتسيونوت**]، مجلد رقم (16)، (1990 م)، (ص 77-106)›.

שפירא, אברהם. "לאומנות אורגנית, אוניברסליזם וקוסמופוליטיות בהגותו של אהרון דוד גורדון", **הציונות**, כרך 21 (1998 م), עמ' 65 -47/ شفيرا، أبراهام. ‹قومية عضوية، امية وكونية في فكر أهارون دافيد غوردون، [**هتسيونوت**]، مجلد رقم (21)، (1998 م)، (ص 47-65)›.

שפירא, אניטה. **היהודים החדשים, היהודים הישנים**, תל-אביב: עם עובד, 1997/ شبيرا، انيطه. يهوديم حدشيم، ‹يهوديم يشنيم [يهود جدد، يهود قدماء]، تل أبيب: سنة عوفيد، (1997 م)›.

שפרינצק, אהוד. **איש הישר בעיניו**, תל-אביב: ספרית פועלים, 1986/ شبرينساك، اهود. ‹**ايش هيشار بعيناب [كلٌ وما يطيب له]**، تل أبيب: سفريات بوعاليم، (1986 م)›.

שלמון, יוסף. "תגובת החרדים במזרח אירופה לציונות המדינית", בתוך: יוסף שלמון (עורך), **ציונות ודת: עימותים ראשוניים**, ירושלים: הספרייה הציונית, 1990/ سلمون، يوسيف. ‹رد فعل الحريديم في شرق أوربة للصهيونية السياسية›، في كتابه ‹**تسيونوت فدات: عيموتيم ريشونيم [دين وصهيونية: مواجهات أولية]**، القدس: المكتبة الصهيونية، (1990 م)›.

שביד, אליעזר. "הפוך לב הרב טיכטהאל לציונות", **בין חורבן לישועה – תגובות של הגות חרדית לשואה בזמנה**, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1994، עמ' 104-89/ شفيد، إليعزر. ‹انقلاب قلب الحاخام طيخطهال للصهيونية›، ‹بين حوربان ليشوعاه - تجوفوت شل هجوت حريديت لشوءه بزمنه [ما بين الاندثار والخلاص: ردود فعل الفكر الحريدي على المحرقة في حينها]، تل أبيب: هكيبوتس همئوحاد، (1994 م)، (ص 89-104)›.

שלמון, יוסף. "התנגדות החרדים בתקופת הרצל", **דת וציונות: עימותים ראשונים**, ירושלים: הספרייה הציונית, 1990, עמ' 339-309/ سلمون، يوسيف. ‹معارضة الحريديم للصهيونية في فترة هرتسل›، في مجموعة مقالات للكاتب، ‹**دات فتسيونوت: عيموتيم ريشونيم** [دين وصهيونية: **مواجهات أولية**]، القدس: المكتبة الصهيونية، (1990 م)، (ص 309-339)›.

שלמון, יוסף. "דת ולאומיות בתנועה הלאומית היהודית", **ציונות: פולמוס בן-זמננו**, פנחס גינוסר ואבי ברלי (עורכים), סדרת "עיונים בתקומת ישראל", שדה בוקר: מרכז להנצחת הגות בן-גוריון, 1996/ سلمون، يوسيف. ‹دين وقومية في الحركة القومية اليهودية›، ‹**تسيونوت: فولموس بن زمنينو**[صهيونية: **جدل معاصر**]، تحرير فنحاس جينوسر وأبي برالي، سلسلة (عيونيم بتقومات يسرائيل)، سديه بوكير: مركز تخليد فكر بن غوريون، (1996 م)›.

שלמון, יוסף. "המסורת והלאומיות", יוסף שלמון (עורך), **דת וציונות: עימותים ראשונים**, ירושלים: הספרייה הציונית, 1990, עמ' 25-11 / سلمون، يوسيف. ‹التراث والقومية›، في مجموعة مقالات للكاتب، ‹**دات فتسيونوت: عيموتيم ريشونيم** [دين وصهيونية: **مواجهات أولية**]، القدس: المكتبة الصهيونية، (1990 م)، (ص 11-25)›.

שוורץ, דוב. **אימונה על פרשות דרכים**, תל-אביב: עם עובד, 1996/ شفارتس، دوب. ‹**ايموناه عال فرشات دخيم** [إيمان على مفترق طرق]، تل أبيب: سنه عوفيد، (1996 م)›.

שלום, גרשון. **דברים בגו**, תל-אביב: עם עובד، 1982/ شالوم، غرشوم. ‹**دفريم بجاب [وراء الأكمة ما وراءها]**، تل أبيب: سنة عوفيد، (1982 م)›.

שלמון, יוסף. "עמדת החברה החרדית ברוסיה ובפולין מהציונות בין השנים 1898-1900"، **אשל באר שבע: פרקים במחשבה היהודית לדורותיה**، חלק ראשון، באר שבע: הוצאת ראובן מס، 1976، עמ' 438-377/ سلمون، يوسيف. ‹موقف المجتمع الحريدي في روسيا وبولندا من الصهيونية بين السنوات (1898-1900 م)›، ‹**ايشل بئير شيبع: فركيم بمحشفاه هيهوديت لدوروتيهه [إيشل بئر السبع: صفحات في الفكر اليهودي عبر حقباته]**، الجزء الأول، جامعة بن غوريون في النقب، بئر السبع: إصدار رؤوبين ماس، القدس، (1976 م)، (ص 377-438)›.

שצקר, חיים. **תנועות נוער יהודיות בגרמניה 1900-1933**، עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה، האוניברסיטה העברית בירושלים، ירושלים، 1969، עמ' 265-264/ شتسقر، حاييم. ‹تنوعات نوعار يهوديوت بجرمانيا 1900-1933 [حركة الشبيبة اليهودية في ألمانيا منذ 1900 وحتى 1933]، أطروحة دكتوراه، الجامعة العبرية في القدس، القدس، (1969 م)، (ص 264-265)›.

שלהב, יוסף. **עיירה בכרך**، ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל، 1991/ شلهب، يوسيف. ‹**عياراه بكيرخ [بلدة داخل مدينة]**، القدس: معهد القدس لدراسة إسرائيل، (1991 م)›.

שלג, יאיר. "החרדים החדשים"، **פנים**، מס' 4 (פברואר 1998)، עמ' 48 -43/ شيلغ، يئير. ‹الحريدي الجديد، [فنيم] (مجلة تعنى في الثقافة والمجتمع والتربية)، عدد رقم (4)، شباط (1998 م)، (ص 43-48)›.

שלג, יאיר. **השפעת העלייה מצפון אמריקה על החיים האורתודוקסיים בישראל**، פרסום של הסדרה "סוגיות ביחסי היהודים בארה"ב וישראל"، פברואר 2000/ شيلغ، يئير. ‹**هشفعات هعلياه متسفون امريكه عال هحييم هاورتودوكسيم بيسرائيل [تأثير الهجرة من أمريكا الشمالية على حياة الارثوذكس في إسرائيل]**، إصدار من خلال

سلسلة (قضايا في علاقات اليهود في الولايات المتحدة وإسرائيل)، (م د ت، م د ن)، شباط (2000 م)».

שטרית, סמי שלום. "מלכוד 17: בין חרדיות למזרחיות", יואב פלד (עורך), **ש"ס: אתגר הישראליות**, תל-אביב: משכל, 2001/ شطريت، سامي شالوم. «فخ 17: ما بين حريدية وشرقية»، يوئاب فيلد (محرر)، «**شاس: اتغار هيسرائيليوت [شاس: تحدي الماهية الإسرائيلية]**، تل لبيب: لمسكال، (2001 م)».

שפירא, יונתן. **עילית ללא ממשיכים**, תל-אביב: ספריית פועלים, 1984/ شفيرا، يوناتان. «**عيليت للوممشيخيم [نخبة من دون مكمّلين]**، تل أبيب: سفريات فوعاليم، (1984 م)».

تقارير، وصحف، ومناقشات البرلمان الإسرائيلي (الكنيست)، ومعاجم، وكتب إحصائية، وموسوعات

مناقشات في البرلمان الإسرائيلي (الكنيست)

דברי הכנסת, 1984-9-13/ «دفريهه هكنيست [أعمال وبروتوكولات الكنيست]، الجلسة السادسة في الكنيست الحادي عشر، (1984/9/13 م)».

הרב יצחק מאיר לוין, **דברי הכנסת**, כרך 1, (9 מרס 1949), עמ' 76-75 / لفين، الحاخام يتسحاق مئير. «**دفريهه هكنيست [أعمال وبروتوكولات الكنيست]**، الجلسة التاسعة للكنيست الأولى التاسع من آذار (1949 م)، المجلد الأول (ص 75-76)».

פרוש, מנחם (אגודת ישראל). **דברי הכנסת**, כרך 49, (19 יוני 1949), עמ' 2341-2342/ فوروش، مناحيم ((أغودات يسرائيل). «**دفريهه هكنيست [أعمال وبروتوكولات الكنيست]**، جلسة رقم (184) للكنيست السادسة (19) حزيران (1967 م)، مجلد رقم 49()، (ص 2341-2342)».

تقارير ووقائع المؤتمرات الصهيونية

אור לישרים، 1920/ أور ليشريم [نور للأسوياء] من سنة (1920 م)».

הפרוטוקול של הקונגרס הציוני הראשון (31-29 יוני 1987)، המהדורה העברית، ירושלים: ר. מיס בהשתתפות הנהלת ההסתדרות הציונית، שלושה כרכים، 1950/ **هبروتوكول شل هقونجرس هصيوني هريشون [بروتوكول المؤتمر الصهيوني الأول، (29-31 آب 1897)]**، الطبعة العبرية، القدس: ر. ميس باشتراك إدارة الهستدروت الصهيونية، ثلاثة مجلدات، (1950 م)».

הפרוטוקול של הקונגרס הציוני הראשון (31-29 אוגוסט 1897)، שלושה כרכים، המהדורה העברית، ירושלים: ר. מיס בהשתתפות מנהלת ההסתדרות הציונית، 1950/ **هبروتوكول شل هقونجرس هتسيوني هريشون [بروتوكول المؤتمر الصهيوني الأول، (29-31 آب 1897)]**، ثلاثة مجلدات، الطبعة العبرية، القدس: ر. ميس باشتراك إدارة الهستدروت الصهيونية، (1950 م)».

מדינת ישראל. **השנתון הסטטיסטי לישראל 1999**، הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה، ירושלים، 2000، לוחות אחוז הילודה בחברה הישראלית/ دولة إسرائيل: «**الكتاب السنوي للاحصاءات في إسرائيل (1999 م)**، هيئة الاحصاءات العامة، القدس، (2000 م)، لوائح نسب الولادة في المجتمع الإسرائيلي».

מנו"ף، **דפוסי החשיבה של החרדים**، ירושלים: מנו"ף، 2001/ منوف (المركز للمعلومات اليهودية)، «**دفوسي هحشيبه شل هحريديم [انماط التفكير لدى الحريديم]**، القدس، منوف، (2001 م) (كما ويمكن العودة إلى موقع الجمعية التالي في الإنترنت: www.manof.org.il)».

שישים שנה לאגודת ישראל (1972-1912) – קובץ יובל، ירושלים: (לא נזכר בית ההוצאה)، 1972/ ششيم شناه لأغودات يسرائيل (1912-1972) - قوبتس يوفيل [ستون سنة لأغودات يسرائيل (1912-1972) - مجموعة اليوبيل]، القدس، م د ن، (1972 م)».

صحف

אילן, שחר. "מאה שערים לארנונה"، **הארץ**، 24 מארס 1998/ إيلان، شاحار: ‹ميئه شعاريم للضريبة البلدية، [**هآريتس**]، (24) آذار /مارس (1998 م)›.

אילן, שחר. "אין חיה רעה יותר מהערבים"، **הארץ**، 1993-3-23/ إيلان، شاحار. ‹ليس هناك حيوان شرير أكثر من العرب، [**هآريتس**]، (1993/3/23 م)›.

בייר. אנשל. "התורה תמכה ב'טרנספר' . . אולם האם זה עדיין תקף?!"، **הארץ** 2002-3-26/ بيبر، انشيل. ‹التوراة أيدت 'الترانسفير'. ولكن هل مازال هذا ساري المفعول؟!، [**هآريتس**] (صحيفة) (ونقلت إلى العربية في صحيقة **القدس** من يوم (2002/3/26 م)›.

היומן/ هيومن، على سبيل المثال: (7-2-48؛ 19-2-48؛ 24-2-48؛ 8-3-48؛ 9-5-48؛ 16-5-48).

היומן/ هيومن 1948/2/29).

לקראת פוסט-ציונות דתית ולאומית"، **הארץ**، 1995-10-3/ ‹نحوما بعد صهيونية دينية وقومية، [**هآريتس**]، (1995/10/3 م)›.

הארץ، נספח، 1989-4-7/ ‹**هآريتس**، ملحق، (1989/4/7 م)›.

הארץ 1999-5-25/ ‹**هآريتس** 1999/5/25›.

יער، אפרים ותמר הרמן. "חרדים לביטחון: הסבר תמיכת הציבור הדתי בתהליך השלום، קני מידה במכון תמי שטיימיץ למחקרי השלום"، **הארץ**، 1997-9-4/ يعر، إفرايم وتمار هرمان. ‹حريديم للامن: تفسير دعم الجمهور المتدين في عملية السلام، معيار السلام في مركز تمي شطينمتص لبحوث السلام، [**هآريتس**]، (1997/9/4 م)›.

פוליטיקה / ‹**فوليطيقا** (مجلة) عدد (17) صدر في تشرين الأول (1987 م)، وعدد (42-43) صدر في كانون الثاني (1992 م)›.

צמח, מינה. **ידיעות אחרונות** (נספח יום שישי)، 1999-5-28/ تسيماح، مينا. ‹[**يديعوت أحرونوت**] (ملحق يوم الجمعة)، (1999/5/28 م)›.

שערים/ شعاريم (1947/11/13).

الموسوعة العبرية

אברהם יצחק הכהן קוק, **האנציקלופדיה העברית**, מהד' "ספריית פועלים", תל-אביב, 1988, כרך 29, עמ' 481-478/ أبراهام يتسحاك هكوكن كوك، ‹**هانسكلوبيديا هعفريت** [**الموسوعة العبرية**]، طبعة (سفريات فوعاليم)، تل أبيب، (1988 م)، المجلد (29)، (ص 478-481)›.

חב"ד, **האנציקלופדיה העברית החדשה**, תל-אביב: ספריית הפועלים, 1988/ ‹(حبد)، **الموسوعة العبرية**، المجلد (17)، (ص 41-45)›.

פועלי אגודת ישראל, **האנציקלופדיה העברית**, מהד' "ספריית פועלים", תל-אביב, 1988, כרך 27, עמ' 488/ ‹(فوعاليه أغودات يسرائيل)، ‹**هانسكلوبيديا هعفريت** [**الموسوعة العبرية**]، طبعة (سفريات فوعاليم)، تل أبيب، (1988 م)، المجلد (27)، (ص 488)›.

كتب مقدسة وكتب تفسير

התלמוד הבבלי/ التلمود البابلي.

מדרש רבא (ספר בראשית, מדרש "לך לך")/ **مدراش ربا (التكوين، مدراش** «اذهب اذهب (ليخ ليخ)»، رواية رقم 45، عبارة رقم 9)/.

معاجم

בן-שושן, אברהם. **קונקורדנציה חדשה לתורה נביאים וכתובים**, ירושלים: הוצאת קריית-ספר בע"מ, 1988/ **الفهرس الأبجدي الجديد** (Concordantiae) للتوراة وأقوال الأنبياء والأقوال المكتوبة، لإبراهيم آبن شوشان›.

כל מקום ואתר, תל-אביב: משרד הביטחון וההגנה, מהד' 15، 2000/ ‹**كول مقوم فاتار [كل مكان وأثر]**، وزارة الامن والدفاع الإسرائيلية، الطبعة الـ 15 (طبعة منقحة جديدة ومحتلنة)، (2000 م) (صدرت الطبعة الأولى سنة 1953 م)›.

أبحاث "عبرية" غير منشورة

בשיר، נביה. "מעמד רעיון האדם כנייר לבן בעיצוב והתפתחות החברה האנושית באירופה המודרנית והשפעתו: מחקר משווה בפילוסופיה ובהיסטוריה של הרעיונות"، עבודה לשם קבלת תואר מוסמך במדע מדינה، האוניברסיטה העברית בירושלים، החוג למדע מדינה، ירושלים، 2000 (לא פורסם)/ بشير، نبيه. ‹مكانة وتأثير فكرة الإنسان كورقة بيضاء في بلورة وتطوّر المجتمع الإنساني الأوربي الحديث: بحث مقارن في فلسفة وتاريخ الافكار، الجامعة العبرية في القدس، قسم العلوم السياسية، القدس، أطروحة الماجستير، (2000 م)›.

בשיר، נביה. "ניסיונות התארגנות בקרב המהגרים היהודים לפלסטין מאז שנות העשרים ועד שנות השמונים של המאה ה 20 והסיבות לכשלולן" (לא פורסם)/ بشير، نبيه. ‹تاريخ محاولات لإقامة تنظيمات بين صفوف المهاجرين اليهود من البلاد العربية إلى فلسطين منذ مطلع العقد الثاني وحتى مطلع العقد الثامن من القرن العشرين وأسباب فشلها›.

المراجع الإنغليزية

Allen, J. M. (1967 [1928]). A History of Political Thought in the Sixteenth Century, London: Papeback Press.
Anderson, Benedict (1991 م). Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, revised edition, London and New York: Verso.
Aran, Gideon (1986a). "The Beginnings of the Road from Religious Zionism to Zionist Religion", Studies in Contemporary Jewry, vol. 2, Peter Y. Medding (ed.), Bloomington, Ind.: Indiana University Press, pp. 116-143.
Aran, Gideon (1986b). "From Religious Zionism to Zionist Religion: The Roots of Gush Emunim", Studies in Contemporary Jewry, vol. 2, Peter Y. Medding (ed.), Bloomington, Ind.: Indiana University Press, pp. 116-143.
Arian, Asher and Shamir, Michal (eds.) (1999 م). The Elections in Israel – 1996, Albany, NY.: State University of New York Press.
Aronson, Shlomo (1992). The Politics and Strategy of Nuclear Weapons in the Middle East: An Israeli Perspective, 2 vols., Albany, N.Y.: State University of New York Press.
Asad, Talal (ed.) (1973). Anthropology and the Colonial Encounter, London: Ithaca.
Aviad, Janet (1983). Return to Judaism: Religious Renewal in Israel, Chicago: University of Chicago Press.
Aviad, Janet (1980). "From Protest to Return: Contemporary Tshuva," Jerusalem Quarterly, no. 16, pp. 71-82.
Avineri, Shlomo (1981). The Making of Modern Zionism: The Intellectual Origins of the Jewish State, New York: Basic Books.
Avineri, Shlomo and de-Shalit, Avner (eds.) (1992). Communitarianism and Individualism, Oxford: Oxford University Press.
Bacon, Gershon (1995). "Reluctant Partners" Ideological Opponents: Reflections on the Relations between Agudat Yisrael and the Zionist

and Religious Zionist Movements in Interwar Poland," Gal-Ed, no. 14, pp. 67-90.
Bacon، Gershon (1996). The Politics of Tradition: Agudat Israel in Poland, 1916-1939, Jerusalem: Magnes.
Bacon, Gershon (1986). "The Politics of Tradition: Agudat Israel in Polish Politics, 1916-1939," in: Studies in Contemporary Jewry, vol. 2, Peter Y. Medding (ed.), Bloomington, Ind.: Indiana University Press, pp. 144-163.
Bamberger, B. Jacob (1968 [1930]). Proselytism in the Talmudic Period, New York: Ktab Pub. House.
Bellah, N. R. (1976). "New Religious Consciousness and the Crisis in Modernity," in C.Y. Glock and R.N. Bellah (eds.), The New Religious Consciousness, Berkeley: University of California Press.
Benjamin, Hersheib (1999 م). Language in Time of Revolution, Stanford: Stanford University Press.
Berger, Peter et al. (1973 م). The Homeless Mind: Modernization and Consciousness, New York: Random House.
Berger, Peter (1963). "A Market Model for the Analysis of Ecumenicity," Social Research, (Spring), pp. 77-93.
Berger, Peter (1969). The Social Reality of Religion, London: Faber.
Berman, Eli (1998). Sect, Subsidy and Sacrifice: An Economist's View of Israeli Ultra-Orthodox Jews, Jerusalem: The Jerusalem Institute for Israel Studies.
Beit-Hallahmi, Benjamin (1992). Despair and Deliverance: Private Salvation in Contemporary Israel, Albany: State University of New York Press.
Beit-Hallahmi, Benjamin (1991a). "Judaism and the New Religions in Israel: 1970-1990," In: Jewishness and Judaism in Contemporary Israel, Z. Sobel and B. Beit-Hallahmi (eds.), Albany: State University of New York University, pp. 227-251.
Beit-Hallahmi, Benjamin (1991b) "Back to the Fold: The Return to Judaism," In: Jewishness and Judaism in Contemporary Israel, Z. Sobel and B. Beit-Hallahmi (eds.), Albany: State University of New York Press, pp. 153-173.
Bossuet, J. Benigne (1976). Discourse on Universal History, tr. E. Forster, Chicago: Chicago University Press.
Braude, William G. (1940). Jewish Proselyting in the First Five Centuries of the common age of the Tannaim and Amoraim, Providence, R. I.: Brown University.
Brown, Peter (1972). Religion and Society in the Age of Saint Augustine, London: Faber and Faber.
Burke, Peter (1969). The Renaissance Sense of the Past, London: E. Arnold.
Chadwick, Owen (1990). The Secularization of the European Mind in the 19th Century, Cambridge: Cambridge University Press.
Chartres, Fulcher of (1973). "Hisoria Hierosolymitana," Heinrich Hagenmeyer (ed.), Heidelberg: C. Winter، 1913; trans. Frances Rita Ryan, In: A History of the Expedition to Jerusalem, 1095-1127, Harold S. Fink (ed.), New York: W.W. Norton & Co.
Cohen, Asher and Susser, Bernard (2000 م). Israel and the Politics of Jewish Identity - Secular-Religious Impasse, Baltimore, MD.: John Hopkins University Press.
Cohen, Erik (1989). "The Changing Legitimations of the State of Israel," In Peter Medding (ed.), Israel: State and Society, 1948-1988, Studies in Contemporary Jewry, Vol. 5, New York: Oxford University Press.

Cohen, Eric (1983). "Ethnicity and Legitimation in Contemporary Israel," The Jerusalem Quarterly, no. 28 (Summer).
Cohen, Israel (1946). The Zionist Movement, New York: Zionist Organization of America.
Cohen, Shaye J. D. (1999). The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties, Berkeley: University of California Press.
De Condorcet, Antoine-Nicolas (1955). Sketch for a Historical Picture of The Progress of The Human Mind, trans. June Barraclough, London: Weidenfeld and Nicholson.
DellaPergola, Sergio (2001). "Jerusalem's Population, 1995-2020: Demography, Multiculturalism and Urban Policies," European Journal of Population, vol. 17, no. 2, pp. 165-199, 181-183.
DellaPergola, Sergio (1999). World Jewry Beyond 2000: The Demographic Prospects, Occasional Papers 2, The Third Frank Green Lecture, Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies.
DellaPergola, Sergio (1998). "World Jewish Population 1996," American Jewish Yearbook 98, Philadelphia.
Don-Yehiya, Eliezer (1995 م). "Political Religion in a New State: Ben-Gurion's Mamlachtiyut," in Ilan S. Troen and Noach Lukas (eds.), Israel's First Decade of Independence, Albany: State University of New York Press, pp. 171-192.
Dodon, Gideon and Kook, Rebecca (1999). "Religion and the Politics of Inclusion: The Success of the Ultra-Orthodox Parties," Asher Arian and Michal Shamir (eds.), The Elections in Israel – 1996, Albany, NY.: State University of New York Press, pp. 67-83.
Eisenstadt, Samuel Noah (1992). Jewish Civilization: The Jewish Experience in a Comparative Perspective, Albany, NY.: State University of New York Press.
Elazar, Daniel (1989). The Other Jews: The Sephardim Today, New York: Basic Books.
Ettinger, Shmuel and Bartal, Israel (1996). "The First Aliyah: Ideological Roots and Practical Accomplishments," in Jehuda Reinhartz and Anita Shapira (eds.), Essential Papers on Zionism, New York and London: New York University Press, pp. 63-93.
Franz, Michael (1998). "Gnosticism and Spiritual Disorder in The Ecumenic Age," The Political Science Reviewer, vol. 27, pp. 17-43.
Friedenson, Joseph (1970). A History of Agudath Israel, New York: Agudath Israel of America.
Friedman, Menachem (1989). "The State of Israel as a Theological Dilemma," in Baruch Kimmerling (ed.), The Israeli State and Society: Boundaries and Frontiers, Albany: State University of New York Press, pp. 165-216.
Friedman, Menachem (1995). "The Structural Foundation for Religio-Political Accommodation in Israel: Fallacy and Reality," in: S. Ilan Troen and Noah Lucas (eds.), Israel: The First Decade of Independence, Albany, NY.: State University of New York Press, pp. 51-82.
Friedman, Menachem (1990). "The Haredim and the Holocaust," The Jerusalem Quarterly, no. 53, pp. 86-114.
Friedman, Menachem (1987). "Life Tradition and Book Tradition in the Development of Utra-Orthpdox Judaism," in: Harvey E. Goldberg (ed.), Judaism Viewed from Within and From Without, Albany: SUNY Press, pp. 135-255.
Friedman, Menachem (1988). "Back to the Grandmother: The New Ultra-Orthodox Woman," Israel Studies, (Spring), pp. 21-26.

Funkenstein, Amos (1993). Perceptions of Jewish History, Berkeley, Los Angeles and Oxford: University of California Press.
Gellner, Ernest (1983). Nations and Nationalism, Oxford: B. Blackwell.
Hobsbawm, Eric and Ranger, Terence (eds.). The Invention of Tradition, Cambridge: Cambridge University Press.
Giladi, G. N (1990). Discord in Zion: Conflict Between Ashkenazi and Sephardi Jews in Israel, London: Scorpion.
Glatzer, N (1964). "The Beginnings of Modern Jewish Studies," in: A. Altmann (ed.), Studies in Nineteenth Century Jewish Intellectual History, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 135-149.
Goldscheide, Calvin (1996). Israel's Changing Society, Boulder Colorado: Wesview Press.
Golomb, Jacob (1995). In Search of Authenticity, London: Routledge.
Gorny, Yosef (2001). "The 'Melting Pot' in Zionist Thought," Israel Studies, vol. 6, no. 2 (Fall), pp. 54-70.
Halpern, Ben (1998). Zionism and the Creation of a New Society, New York: Oxford University Press.
Halpern, Ben (1969). The Idea of Jewish State, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Hassan, Shlomo (1983). "The Emergence of an Urban Social Movement in Israeli Society: An Integrated Approach," International Journal of Urban and Region Research, vol. 7, no. 2, pp. 157-171.
Heilman, Samuel C. and Friedman, Menachem (1991 م). "Religious Fundamentalism and Religious Jews: The Case of the Haredim," in: M. E. Marty and R. S. Appleby (eds.). Fundamentalism Observed. Chicago and London: The University of Chicago Press, pp. 197-263.
Hertzberg, Arthur (1968). The French Enlightenment and the Jews, New York: Colombia University Press.
Hertzberg, Arthur (1973). The Zionist Idea, Athenaeum, NY.: A Temple Book.
Herzog, Hana (1984). "Ethnic Political Identity: The Ethnic Lists to the Delegates Assembly and the Knesset, 1920-1977," In: Weingrod, A. (ed.), Studies in Israeli Ethnicity: After the Ingathering. New York: Gordon and Breach.
Hobsnawm, Eric (1990). Nations and Nationalism Since 1780, Cambridge: Cambridge University Press.
Horowitz-Dana, Arieli (2001). In: A. Arian and M. Shamir (eds.), The Elections in Israel – 1999, Albany، NY: State University of New York Press.
Horowitz, Dan and Lissak, Moshe (1978). Origins of the Israeli Polity: Palestine under the Mandate, Chicago: University of Chicago Press.
Horowitz, Dan and Lissak, Moshe (1989). Troubles in Utopia: The Overburdened Polity of Israel, New York: SUNY Press.
Hunt, Lynn Avery (1986). Politics, Culture, and Class in the French Revolution, Berkeley, Ca. University of California Press.
Kamil, Omar (2001). "The Synagogue و Civil Society, and Israel's Shas Party," Critique (Journal for Critical Studies of the Middle East), no. 18 (Spring), pp. 47-66.
Kark, Ruth (1983). "Millenarism and Agricultural Settlement in the Holly Land in the Nineteenth Century," Journal of Historical Geography, vol. 9, no. 1, pp. 47-62.
Katz, Jacob (1996). "Traditional Jewish Society and Modern Society," in: Shlomo Deshem and Walter P. Zenner (eds.), Jews among Muslims: Communities in the Precolonial Middle East, London: Macmillan Press, pp. 25-34.

Katz, Jacob (1986). "Orthodoxy in Historical Perspective," Studies in Contemporary Jewry, Peter Medding (ed.), Bloomington: Indiana University Press, vol. 2, pp. 3-17.

Katz, Jacob (1973). Out of the Ghetto: The Social Background of Jewish Emancipation, 1770-1870, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Kaufmann, Walter (1976). "The Future of Jewish Identity," In his: Existentialism, Religion and Death, New York: A Meridian Book, pp. 164-178.

Kelly, Donald (1970). Foundations of Modern Historical Scholarship, New York and London: Columbia University Press.

Kobler, Franz (1956). The Vision Was There: A History of the British Movement for the Restoration of the Jews to Palestine, London: Published for the World Jewish Congress, British Section, by Lincolns-Prager.

Kochan, L (1982). The Jew and his History, Phymouth,; Y.H. Yerushalmi, Zakhor: Jewish History and Jewish Memory, Seattle and London.

Lamm, Norman (1971). "The Ideology of the Neturei Karta According to the Satmer Version," Tradition, vol. 13, pp. 39-53.

Levy, Shlomit; Levinsohn, Hanna and Katz, Elihu (2002). A Portrait of Israeli Jewry: Beliefs, Observances and Values among Israeli Jews 2000, Guttman Center of The Israel Democracy Institute for the AVI CHAI Foundation, Jerusalem.

Lidd, Ramirez, and Enrique, Jose (1999). Alterity and Identity in Israel: The [Gar] in the Old Testament, Berlin: W. DE Gruyter.

Ludwig, M. Theodore (1987). "Monotheism," Mircea Eliade (ed.), Encyclopedia of Religion, New York: Macmillan Pub., vol. 10, pp. 68-76.

Luz, Ehud (1988). Parallels Meet: Religion and Nationalism in Early Zionist Movement, 1882-1904, Philadelphia: Jewish Publication Society.

Mandelbaum, Maurice (1971). History, Man & Reason: A Study in Nineteenth Century Thought, Baltimore and London: The John Hopkins Press.

Manent, Pierre (1998). The City of Man, trans. Marc A. LePain, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Markus, R. A. (1970). Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine, Cambridge: Cambridge University Press.

Marty, M. E. and Appleby, R. Scott (eds.) (1991-1994). Fundamentalism Observed, 4 vols., Chicago: Chicago University Press.

Massad, Joseph (1996). "Zionism's Internal Others: Israel and the Oriental Jews," Journal of Palestine Studies, vol. 25, no. 4 (Summer), pp. 53-68.

Matar, Nabil I (1989 م). "Protestantism, Palestine, and Partisan Scholarship," Journal of Palestine Studies, vol. 18, no. 4 (Summer), pp. 52-70.

Merrick, Jeffery (1990). "Subjects and Citizens in the Remonstrance's of the Parlement of Paris in the Eighteenth Century," Journal of the History of Ideas, vol. 51, no 3 (July-September), pp. 453-460.

Meyer, Michael A (1987). "Reform Judaism," The Encyclopedia of Religion, Mircea Eliade (editor in chief), New York, Vol. 12, pp. 255-263.

Mayer, Michael A. (1988). "The Emergence of Modern Jewish Historiography: Motives and Motifs," History and Theory, vol. 27, pp. 160-175.

Meyer, Michael A. (1988). Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism, New York.

Morris, Colin (1972). The Discovery of the Individuality, 1050-1200, Toronto: University of Toronto Press.

Myers، David (1988). "History as Ideology: The Case of Ben Zion Dinor, Zionist Historian 'Par Excellence'," Modern Judaism, vol. 8, no. 2 (May), pp. 167-193.
Nadler, A (1982). "Piety and Politics: The Case of the Satmer Rebbe," Judaism, vol. 31 (Spring), pp. 15-135.
Palmer, R. R. (1948). "Man and Citizen: Applications of Individualism in the French Revolution," in Milton Konvitz and Arthur Murray (eds.), Essays in Political Theory Presented to George H. Sabine, Ithaca, NY.: Cornell University Press, pp. 130-52.
Peled, Yoav (1998). "Towards a Redefinition of Jewish Nationalism in Israel? The Enigma of Shas," Ethnic and Racial Studies. vol. 21, no. 4, pp. 703-727.
Peled, Yoav (1990). "Ethnic Exclusionism in the Periphery - The Case of Oriental Jews in Israel's Development Towns," Ethnic and Racial Studies, vol. 13, no. 3, pp. 345-367.
Peled, Yoav (1989). Class and Ethnicity in the Pale: The Political Economy of Jewish Workers' Nationalism in Late Imperial Russia, London: Macmillan.
Peleg, Ilan (1987). Begin's Foreign Policy, 1977-1983: Israel's Move to the Right, New York: Greenwood Press.
Penslar, Derek J. (1991). Zionism and Technology: The Engineering of Jewish Settlement in Palestine, 1870-1918, Bloomington: Indiana University Press.
Peres, Yochanan (1995). "Religious Adherence and Political Attitudes," in: Shlomo Deshen et al. (eds.), The Sociology of Religion in Israel: Israeli Judaism, New Brunswick and London: Transaction Publishers.
Peterson, L. (1991). Change and the Subject of History, London: Routledge.
Philipson, David (1976). The Reform Movement in Judaism, new revised ed., New York: Ktav Pub. House.
Piterberg, G. (1996). "Domestic Orientalism: The Representation of 'Oriental' Jews in Zionist/Israeli Historiography," British Journal of Middle Eastern Studies, vol. 23, no. 2, pp. 125-145.
Plamenatz, John Petrov (1976). "Two Types of Nationalism," in: Eugene Kamenka (ed.), Nationalism: The Nature and Evolution of an Idea, London: Edward Arnold.
Plaut, Gunther W. (1965). The Growth of Reform Judaism, New York: World Union of Progressive Judaism.
Podeh, Eli (2000). "History and Memory in the Israeli Education System: The Portrayal of the Arab-Israeli Conflict in History Textbooks, 1948-2000," History and Memory, vol. 12.
Ravitsky, Aviezer (1996). Messianism, Zionism and Jewish Religious Radicalism, Chicago: University of Chicago Press.
Rose, Norma (ed.) (1992). From Palmerston to Balfour: Collected Essays of Mayir Verete, London: Frank Cass.
Rosenbloom, J. R. (1978). Conversion to Judaism: From the Biblical Period to the Present, Cincinnati, Ohio: Hebrew Union College.
Russell, Bertrand (1946). History of Western Philosophy, London: George Allen and Unwin Ltd.
Sacks, Jonathan (1989). Traditional Alternatives: Orthodoxy and the Future of the Jewish People, Hertfodshire: Jew's College Pub.
Salmon, Yosef (1996). "Tradition and Nationalism," Jehuda Reinharz and Anita Shapira (eds.), Essential Papers on Zionism, New York and London: New York University Press, pp. 94-116.
Samet, Moshe (1988). "The Beginnings of Orthodoxy," Modern Judaism, vol. 8, no. 3 (October).

Sargent, Lyman Tower (1977 م). "Human Nature and the Radical Vision," Nomos (Yearbook of the American Society for Political and Legal Philosophy), no. 17: "Human Nature in Politics", J. Roland Pennock and John W. Chapman (eds.), New York: New York University Press, pp. 250-261.
Schorsch, I. (1983). "The Emergence of historical Consciousness in Modern Judaism," Leo Baeck Year Book, no. 27, pp. 413-437.
Schindler, P. (1989). "'Tikkun' as Response to Tragedy 'Em Habnim Schecha' of Rabbi Yissakar Shlomo Teicthal - Budapest 1943," Holocaust and Genocide Studies, vol. 4, pp. 420-434.
Scholem, Gershom (1976). On Jews and Judaism in Crisis: Selected Essays, Werner J. Dannhauser (ed.), New York: Schocken Books.
Schweid, Eliezer (2001). "'In Amsterdam I Created the Idea of a Jewish State . . ': Spinoza and National Jewish Identity," Jewish Political Studies Review, vol. 13, no. 1-2, (Spring), pp. 1-20.
Schweid, Eliezer (1996). "The Rejection of the Diaspora in Zionist Thought: Two Approaches," in: Jehuda Reinharz and Anita Shapira (eds.), Essential Papers on Zionism, New York and London: New York University Press, pp. 133-160.
Shafir, Gershon (1989). Land, Labor and the Origins of the Israeli Palestinian Conflict, 1882-1914, Cambridge: Cambridge University Press.
Shalom, M. Paul. et al (1973-1989). "Creation and Cosmogony: In The Bible," Encyclopedia Judaica, Jerusalem, vol. 5, pp. 1059-1065.
Shapira, Anita (1996). "Introduction," in J. Reinharz and A. Shapira (eds.), Essential Papers on Zionism, New York and London: New York University Press, pp. 1-29.
Sharif, Regina (1979). "Non-Jewish Zionism: Its Roots and Origins in England in Relation to British Imperialism, 1600-1919," A. W. Kayyali (ed.), Zionism, Imperialism and Zionism, London: Croom Helm, pp. 56-70.
Sharif, Regina (1976). "Christians for Zion, 1600-1919," Journal of Palestine Studies, vol. 5, no. 3-4 (Spring/Summer), pp. 123-141.
Shimoni, Gideon (1995). The Zionist Ideology, Hanover and London: Brandeis University Press.
Silber, M. K. (1972). "The Emergence of Ultra-Orthodoxy," J. Wetheimer (ed.), The Uses of Traditions, Cambridge, MA: Cambridge University Press, pp. 23-84.
Shapira, Anita (1992). Land and Power: The Zionist Resort to Force, 1881-1948, trans. William Templer, New York and Oxford: Oxford University Press.
Shohat, Ella (1989). Israeli Cinema: East/West and the Politics of Representation, Austin: University of Texas Press.
Smith, Anthony D. (1995). "Zionism and Diaspora Nationalism," Israel Affairs, vol. 2, no. 2 (Winter), pp. 1-19.
Smooha, Sammy (1993). "Class, Ethnic, and National Cleavages and Democracy in Israel," In Larry Diamond and Ehud Sprinzak (eds.), Israeli Democracy under Stress, Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers.
Soloveitchik, Haym (1994). "Rupture and Reconstruction - The Transformation of Contemporary Orthodoxy," Tradition, vol. 28, no. 5, pp. 64-130, 74-68.
Sternhell,، Zeev (1995). Neither Right nor Left: Fascist Ideology in France, Princeton, N. J.: Princeton University Press.
Stevenson, Charles L. (1963 [1938]). "Persuasive Definitions," Mind (new series), vol. 47, pp. 331-350 (reprinted in C. L. Stevenson, Facts and Values, New Haven, Yale University Press, pp. 32-54).

Stillman, Norman A. (1995). Sephardi religious responses to modernity. Australia: Harwood Academic Publishers.
Szajkowski, Z (1970). Jews and the French Revolutions of 1789, 1830 and 1848, New York: Ktav Pub. House.
Talmon, Yanina (1968). "Millenarism," International Encyclopedia of the Social Sciences, David L. Sills (ed.), London, vol. 10, pp. 349-362.
Trinkaus, Charles (1970). In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought, vol. 1, Chicago, Ill.: University of Chicago Press.
Verete, Mayir (1972). "The Restoration of the Jews in English Protestant Thought, 1790-1840," Middle Eastern Studies, vol. 8, no. 1, pp. 4-50.
Vital, David (1975). The Origins of Zionism, Oxford: Clarendon Press.
Voegelin, Eric (1956-1987). Order and History, 5 vols., Baton Rouge, LA.: Louisiana State University Press.
Voltaire, F.M. (1963). The Age of Louis XIV and Other Selected Writings, tr. J.H. Brumfitt, New York.
Walzer, Michael (1965). Revolution of Saints, Cambridge: Cambridge University Press.
Weber, Max (1930). Protestant Ethic and the Spirit Capitalism, tr. Talcot Parsons, London: Allen and Unwin.
Weber, Max (1978). Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology, Guenther Roth & Claus Wittich (eds.), Berkley & Los Angeles: University of California Press, Vol. 2.
Werblowsky, R. I. Zvi (1976). Beyond Tradition and Modernity, London: University of London, Athlone Press.
Willis, Aaron Philip (1993). Sepharadic Tora Guardians, Ritual and the Politics of Piety, (Dissertation, Ph. D.), Princeton University.
Yogev, Abraham and El-Dor, J. (1987). "Attitudes and Tendencies Toward Return to Judaism Among Israeli Adolescents: Seekers or Drifters?", Jewish Journal of Sociology, vol. 29, pp. 5-17.
Yovel, Amos (2000 م). Arabs and Palestinians in Israeli Textbooks, Tel-Aviv: CMIP - Center for Monitoring the Impact of Peace, September (http://www.edume.org).
Zaidman-Dvir, N. and Sharot, S. (1992). "The Response of Israeli Society to New Religious Movements: ISKCON and Teshuvah," Journal of the Scientific Study of Religion, vol. 31, pp. 279-295.
Zenner, W. P. (1967). "Sephardic Communal Organization in Israel," Middle East Journal, vol. 21, no. 2, pp. 173-186.
Zerubavel, Yael (1995). Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Traditions, Chicago: University of Chicago Press.
Zohar, Zvi (1996). "Traditional Flexibility and Modern Strictness - A Comparative Analysis of the Halakhic Positions of Rabbi Kook and Rabbi Uzziel on Women's Suffrage," in: Harvey E. Goldberg (ed.), Sepharadi and Middle Eastern Jewries - History and Culture in the Modern Era, Bloomington: Indiana University Press, pp. 119-133.
Zohar, Zvi (1996). "Sepharadic Rabbinic Response to Modernity - Some Central Among Characteristics," in: S. Deshen & W. P. Zenner (eds.), Jews Among the Muslims - The Anthropology of Communities in the Pre-Colonial Middle East, London: Macmillan & New York University Press, pp. 64-80.

الفهارس

ثبت الأعلام

ب

ت

ج

ح

خ

د

ر

ز

س

ش

ص

ط

ع

غ

ف

ق

ل

م

ن

هـ

ثبت جغرافي

ب

ت

ج

ح

خ

د

ر

م

ن

هـ

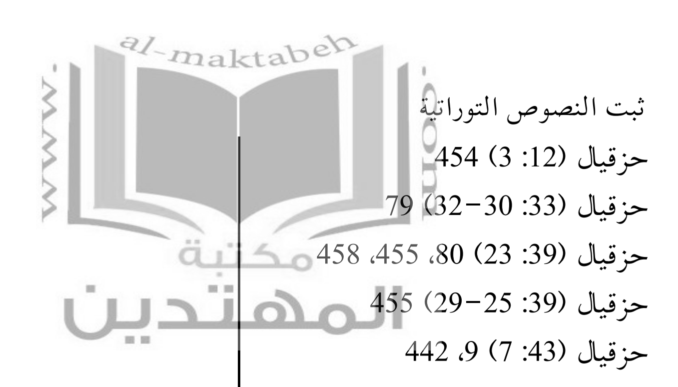
و

ي

ثبت الأحزاب والمنظمات

ثبت الصحف والدوريات

ثبت النصوص التوراتية



ثبت النصوص التوراتية


al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين

تشير العديد من الأبحاث في العقدين الأخيرين إلى ازدياد دائم في تديّن المجتمع اليهودي في إسرائيل، وفي تعزيز الخطاب الديني والدمج بين المفاهيم والأهداف السياسية والدينية. وتتجلى إحدى صور هذا التديّن على نحو كبير جدًا وأساس في تعزيز شدة تأثير (المعسكر الحريدي) (ذلك «المجتمع» اليهودي المتزمت دينيًا، في إسرائيل وخارجها) في عملية اتخاذ القرار السياسي بين أروقة البرلمان وفي الحكومة الإسرائيليين.

يأتي هذا البحث ليسلط الضوء على هذه الصورة تحديدًا، ويكشف للقارئ سياقاته ومنطلقاته التاريخية، على الصُعد العَقِدية والثقافية والدينية.

* * * * *

نبيه بشير من مواليد مدينة سخنين في الجليل. حصل على اللقب الثاني في الفلسفة السياسية من الجامعة العبرية في القدس. مهتم بمواضيع إسرائيلية ويهودية: الدين اليهودي، تأويلاته المختلفة، وإسقاطاته، وقراءاته السياسية في إسرائيل؛ الإثنية والعرقية في الكتب الدينية اليهودية وفي العقيدة الصهيونية وفي خطابها. نشرت له عدة أبحاث باللغتين العربية والعبرية، منها: الجذور التاريخية والعقدية لحزب حيروت (الليكود)؛ اليهود الشرقيون وحركة شاس: بين الإثنية والدين؛ الفلسطينيون في "المدن المختلطة" في إسرائيل، إضافة إلى عدة مقالات نشرت في مجلات محلية.

يقوم الكاتب حاليًا بكتابة بحث عن مفهومي (المكان) و(أرض إسرائيل) في التراث اليهودي المكتوب، وفي الفكر الديني اليهودي، وعن المواقف المتباينة للقيادات الدينية اليهودية من مسألة تقسيم فلسطين لتسوية الصراع العربي الإسرائيلي.

